بكلام المتفقهة فنقول هذا غير معلوم بل الظاهر انه لكثرة
استعمال الشايع هذه الالفاظ في هذه المعاني والحاصل
انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع
غير معلوم فنحكم بالحقيقة والا لم يثبت اكثر الحقايق
اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر
آخر جار في الاكثر واعلم ان هذه المسئلة قليلة الفايدة
اذ صيرورة هذه الالفاظ حقايق في معانيها الشرعية
في كلام الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين
مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القرآن
والاخبار النبوية صلى الله عليه وآله المنقولة من
غير جهة الائمة عليهم السلام بحكم مما لا يكاد يتحقق
بدون نص من الائمة عليهم السلام على ذلك الحكم
الثالث الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع
له حتى يثبت المخرج فاذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز
رجح الحقيقة وكذا اذا دار بينهما وبين النقل او التخصيص
او الاشتراك او الاضمار ولكن ان وقع التعارض
بين واحد من هذه الخمسة مع آخر منها كما قيل في آية
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء حيث ان الحكم بتحريم
معقودة الاب على الابن من الآية موقوف على
مجازية النكاح في الوطي اذ على تقدير الاشتراك
يجب التوقف كما يتوقف في حمل كل مشترك على واحد
من معانيه بدون القرينة فقد قيل بتقدم المجاز
على الاشتراك وغيره عدا التخصيص وبتقدم الاشترا
على النقل وقيل بالعكس وبتقدم التخصيص على غيره
ويتساوى الاضمار والمجاز والاولى التوقف في

بكلام

صورة التعارض الا مع امارة خارجية او داخلية توجب
صرف اللفظ الى امر معين اذ بما ذكروا في ترجيح البعض
على البعض من كثرة المؤنة وقلتها وكثرة الوقوع وقلته
ونحو ذلك لا يحصل الظن بان المعنى الفلاني هو المراد
من اللفظ في هذا الموضع وبعد تسليم الحصول احيانا
لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الاحكام ٢
الشرعية فانها ليست من الظنون المسببة عن الوضع
الرابع اطلاق المشتق كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما
على المتصف بمبدئه بالفعل حقيقة اتفاقا كالضارب
لمباشر الضرب وقبل الاتصاف بالمبدء المشهور انه
مجاز وادعى جماعة الاتفاق عليه وقال صاحب الكواكب
الدري اطلاق النحاة يقتضي انه اطلاق حقيقي واما
بعد زوال المبدء كالضارب لمن انقضى عنه الضرب
ففيه اقوال اولها مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها
ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وتوقف جماعة
كابن الحاجب والآمدي وكذا الرازي والامدي
والتبريزي في اختصار المحصول وجماعة اخرى ان
محل الخلاف ما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي
يناقض المعنى الاول او يضاده كالسواد مع البياض و
القيام مع القعود ومع الطريان مجاز اتفاقا وفي تمهيد
الاصول ان النزاع انما هو فيما اذا كان المشتق محكوما به
كقولك زيد مشرك او قاتل او متكلم فان كان محكوما عليه
كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق و
السارقة فاقطعوا واقتلوا المشركين ونحوه فانه
حقيقة مطلقا سواء كان للحال او لم يكن والحق ان

اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات
بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا
في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء وراغبا
عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او محكوما به وسواء طرء
الضد اولا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون
نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم
ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوها
والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة
لملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر
الامثلة وغير موافق لمعنى مبادئها على ما في كتب اللغة
وقال الشارح الرضي نقلا عن ابي علي والرماني ان اسم
الفاعل مع اللام فعل في صورة الاسم قال ونقل ابن الدهان
ذلك ايضا عن سيبويه ولم يصرح سيبويه بذلك بل قال
الضارب زيدا بمعنى ضرب انتهى والحاصل ان استعمال
اسم الفاعل بمعنى الماضي في كلامهم اكثر من ان يحصى والا صل
في الاستعمال الحقيقة وكذا غيره من المشتقات ومن فروع
المسئلة ما لو قال احد وقفت الشيء الفلاني على سكان
موضع كذا فهل يبطل حق الساكن بالخروج عن الموضع مدة
قليلة او كثيرة على وجه الاعراض او غيره وجه الاعراض وقد عرفت التحقيق
الباب الاول في الامر والنهي وفيه مقصدان الاول في الامر وفيه
مباحث الاول في ان صيغة هل يقتضي الوجوب اولا اختلف الامر
الناس في ذلك فقيل انها للوجوب وقيل للندب وقيل
للقدر المشترك بينهما وهو الطلب وقيل باشتراكها بينهما
لفظا وقد يبيح الاباحة فيها لفظا ومعنويا باعتبار
الاذن في الفعل وقد يبيح التهديد فيها لفظا وقيل بالوقف

في الاولين وقيل للوجوب شرعا لا لغة والحق انها للقدر
المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب ولكن دل
الشرع على وجوب امتثال الاوامر الشرعية فنحكم بالوجوب
عند التجرد عن قرائن الندب فههنا مقامان الاول انها
حقيقة في الطلب والدليل عليه من وجوه **الاول** ان المفهوم
من الصيغة ليس الا طلب الفعل وربما لا يخطر بالبال الترك
فضلا عن المنع عنه ولهذا عرف النحاة واهل الاصول
الامر بانه طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او العلو **الثاني**
ضعف دليل متبعي الفصول المميزة من الوجوب والندب
في حقيقة صيغة الامر كما ستطلع عليه **الثالث** كثرة ورود
الامر في الاحاديث متعلقا باشياء بعضها واجب و
بعضها مندوب من دون نصب قرينة في الكلام و
هذا غير جائز لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك وكذا
كثرة وروده متعلقا بالامور الواجبة وكذا بالمندوبة
من دون نصب القرينة في الكلام لا يقال على تقدير
كون الصيغة حقيقة في القدر المشترك كيف يجوز استعمالها
في الواجب او الندب بدون القرينة اذ المجاز مما لا بد له
من القرينة لانا نقول الصيغة ليست مستعملة الا في الطلب
وانما يعرف كون متعلق الصيغة جائز الترك او غير
جائز الترك من موضع آخر فليست الاستعمال في معناها
الحقيقي والقول باحتمال اقترانها بالقرينة حين الخطاب موضوع له
وخفائها علينا الآن مما يابى عنه الوجدان لبعد خفائها
في هذه المواضع على كثرتها ولاشتراك التكاليف بينهم و
بيننا حجة من قال بانها حقيقة في الوجوب امور احدها
ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يكن هناك قرينة

اصلا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء لترك الامتثال فيكون
للوجوب والجواب لا نسلم تحقق العصيان والذم على
تقدير انتفاء القرينة والقرائن في مثل هذه المواضع لا يكاد
يمكن انتفاؤها اذ الغالب علمه بالعادة العامة او عادة
مولاه او فوت منفعة مولاه ولهذا لو امره مولاه بما يختص
بمصالحه من غير ان يعود على السيد منه نفع ولا ضرر لما ذمه
العقلاء اذا لم يفعل وهذا ظاهر والادلة الباقية آيات
قرآنية تدل على عدم جواز ترك ما تعلق به امر الشارع و
سيجيء بعضها والجواب ان هذه الآيات لا تدل على كون
الصيغة حقيقة في الوجوب كما لا يخفى وحجة من قال بانها
للندب امران احدهما قول النبي ص اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم اي ما شئتم وجوابه ظاهر لبطلان تفسير
الاستطاعة بالمشية وثانيهما مساواة الامر والسؤال
الا في الرتبة والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر
وجوابه منع المساواة اولا ونص اهل اللغة عليها غير ثابت
ومنع دلالة السؤال على الندب ثانيا **البحث الثاني** ان امتثال
الاوامر الشرعية واجب الا مع دليل يدل على جواز ترك
الامتثال والدليل عليه ايضا من وجوه **الاول** ان امتثال الامر
طاعة اذ ليس معنى الطاعة الا الانقياد كما صرح به ارباب
اللغة وحصول الانقياد بامتثال الامر بديهي وترك
الطاعة عصيان لتصريح اهل اللغة بان العصيان خلاف
الطاعة والعصيان حرام لقوله تع ومن يعص الله و
رسوله فان له نار جهنم **الثاني** قوله تع يا ايها الذين آمنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مع
الآيات الدالة على ذم ترك الطاعة كقوله تع ومن يطع

عليهم

الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا
وغيرها **الثالث** قوله تعالى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ
أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ والتهديد على
مخالفة الامر لا يتم الا مع وجوب امتثال مطلق الامر مطلق ع
الرابع ما ذكره السيد المرتضى رحمه الله من حمل الصحابة كل
امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب والظاهر كون
باعث حملهم هو ما ذكرناه في هذا المقام لما مر في المقام الاول
ولاصالة عدم النقل واعلم ان صاحب المعالم قال في
اواخر هذا البحث فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية
عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب
كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة
المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء
المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر
بمجرد ورود الامر به منهم عليهم انتهى كلامه اعلى الله
مقامه وانت بعد خبرتك بما ذكرنا تعلم ان صيغة الامر
في كلام الائمة عليهم ليست مستعملة الا فيما استعمل فيه في
كلام الله تعالى وكلام جدهم صلى الله عليه وآله وكيف يتصور منهم
نقل لفظ كثير الاستعمال عن معناه الحقيقي في كلام جدهم من
غير قرينة واعلام لاخوان عرفنا في هذا اللفظ هذا المعنى تنبيه
حاشاهم عن ذلك بل الصيغة في كلامهم ايضا مستعملة في
طلب مبدأ الصيغة وانما يعلم العقاب على الترك و
عدمه من امر خارج وورودها في كلامهم ايضا مجردة محمولة
على الوجوب المذكور لفرض طاعتهم ايضا لما مر ولما رواه الكليني
في باب فرض طاعة الائمة عم من الكافي بسنده عن بشير العطار
قال سمعت اباعبدالله عم يقول نحن قوم فرض الله طاعتنا

وانتم

وانتم تأتمون بمن لا يعذر الناس بجهالته وبسنده عن ابي
جعفر عم في قول الله عز وجل وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا قال
الطاعة المفروضة وفي الصحيح عن ابي الصباح الكناني قال
قال ابو عبدالله عليه السلام نحن قوم فرض الله عز وجل طاعتنا
الحديث وروى الحسين بن ابي العلاء في الصحيح قال ذكرت
لابي عبدالله عم قولنا في الاوصياء ان طاعتهم مفترضة
فقال نعم هم الذين قال الله عز وجل أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا
الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ وهم الذين قال الله عز وجل إِنَّمَا
وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وفي الصحيح عن معمر بن
خلاد قال سال رجل ابا الحسن عم فقال طاعتك مفترضة
فقال نعم فقال مثل طاعة علي بن ابي طالب عم فقال نعم وفي
الموثق عن ابي بصير عن ابي عبدالله عم قال سالته عن الائمة
عم هل يجرون في الامر والطاعة مجرى واحد قال نعم الى
غير ذلك من الاخبار الكثيرة المذكورة في هذا الباب وفي
غيره ولا شك ان انقياد مطلوبهم عليهم لطاعة وطاعتهم
واجبة فامتثال اوامرهم واجب مطلقا الا ما دل دليل على
جواز عدم العمل به وهذا ظاهر اختلفوا في صيغة
الامر اذا وردت بعد الحظر على اقوال الوجوب والندب و
الاباحة وتابعية ما قبل الحظر والتوقف والحق ان صيغة
الامر اذا وردت بعد الحظر او الكراهة او في مقام مظنة
الحظر او الكراهة بل في موضع تجويز السائل واحدا منهما
كان يقول العبد هل انام او اخرج او نحو ذلك فيقول المولى
له افعل ذلك لا يدل الا على رفع ذلك المنع التحريمي او
التنزيهي المحقق او المحتمل فهو كالاذن في الفعل امر مشترك
بين الاباحة والندب مثل فاذا قضيت الصلوة فانتشروا

والوجوب
فالاباحة مطلقا واذا
حللتم فاصطادوا والد
ع

و الوجوب مثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم لنا يتبادر رفع المنع من الفاعل و الظاهر
انه مجاز في هذا المعنى والتبادر لاجل القرينة وهي مسبوقية
الصيغة بالمنع المحقق او المحتمل وتعليقها على زوال علة المنع
في البعض وايضا اجراء ادلة الوجوب و الندب لا يتصور
فيما نحن فيه لانه فرع فهم الطلب من الصيغة وفرديتها
لمفهوم الامر مع انها ليست كذلك اختلفوا في دلالة
صيغة الامر على الوحدة و التكرار على اقوال ثالثها وهو الحق
عدم دلالتها على شيء منهما لنا يتبادر مجرد الطلب الفعل من
الصيغة من غير فهم شيء من الوحدة و التكرار منها كالزمان
و المكان وغيرهما من المتعلقات و المنكر مكابر و ايضا
لو دلت على التكرار لعمت الاوقات لعدم الاولوية
وهو باطل للاجماع على خلافه وما قيل بانها لو لم تكن للتكرار
لما تكرر الصوم و الصلوة وغيرهما و لما كانت مماثلة لصيغة
النهي حيث اقتضت التكرار و لا ستلزامها اياها بالنظر
الى الضد وتكرار اللازم يستدعي تكرار الملزوم فهو باطل
لان تكرير ما يتكرر من العبادات انما هو لدليل اخر كتعليقه
على موجب يتكرر من العبادات و ايضا التكرار على هذا
النحو مما لا يتصور ان يكون مفهوما من مجرد صيغة الامر
و ايضا ينتقض بما لا يتكرر كالحج ونحوه و الثاني قياس
في اللغة ومع الفارق اذ النهي يقتضي انتفاء الحقيقة والامر
اثباتها و الثالث باطل لما يجيء من عدم الاستلزام وبعد
التسليم فالنهي هنا تابع للامر في التكرار وعدمه لترتبه
عليه و القائل بالمرة يتمسك بتحقق الامتثال بالمرة ولا يخفى
انه لا ينافي كونها لمجرد الطلب لاصالة براءة الذمة

الحق

الحق ان الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا
اذا كانت الشرطية مقيدة كلية مثل إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا
وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا و وجه الثاني ظاهر
و لنا على الاول ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق
او اذا دخلت السوق فاشتر لحما فترك الشراء في المعاودة
لا يوجب الذم وهو ظاهر و لكن اكثر الاوامر المعلقة الواقعة
في الاحكام مما يتكرر بتكرر الشرط لفهم العلية غالبا ولذا
توهم البعض انه يفيد العموم عرفا وان لم يفده لغة
البحث الثالث اختلفوا في دلالة صيغة الامر على الفور او التراخي
على اقوال ثالثها انها لا تدل على شيء منهما وهو الحق الا ان الاقوى
وجوب التعجيل في الامر المجرد عن القرائن فههنا ايضا مقامان
الاول عدم الدلالة على الفور ولا على التراخي و لنا فيه ان المتبادر
من الامر ليس الا طلب الفعل من غير فهم شيء من الاوقات
والازمان منه وهو ظاهر الثاني وجوب المبادرة الى
امتثال الفعل المامور به وليس المراد بالفورية في المقام الثاني
المبادرة بالفعل في اول اوقات الامكان بل ما يعد به المكلف
الفاعل عرفا مبادرا ومعجلا وغير متهاون ومتكاهل وهذا
امر يختلف بحسب اختلاف الامر والمامور والفعل المامور به
مثلا اذا امر المولى عبده بسقي الماء فبتاخيره ساعة تفوت
الفورية ويعد العبد متهاونا واذا امره بالخروج الى سفر بعيد
الغاية كالهند فبتاخير اسبوع بل شهر لا يفوت الفورية ولا
يعد متهاونا والدليل عليه من وجوه الاول ان جواز التاخير
على تقديره ليس الا غاية معلومة اذ لا دلالة للصيغة على
غاية معلومة و لو استفاد الغاية من امر خارج يخرج عن
محل النزاع لانه يصير من قبيل الموقت والكلام في غيره و

مثل كلما جاءك زيد فاكرمه
اذا كان الشرط علة [illegible]
منه

مايقال من ان كل امر على هذا يكون موقتا فلا يجب الفور في
شيء اصلا لان الغاية هي ظن الموت فاذا حصل ذلك الظن
تصير العبادة مضيقة فهو باطل لان ظن الموت قلما يحصل
وعلى تقديره لا دليل على اعتبار هذا الظن شرعا حتى يكون يمكن
الحكم به بتضييق عبادة ثبت من الشارع توسعتها وعلى
تقدير التسليم فبعد حصول هذا الظن قلما يتمكن المكلف من
الامتثال اذ حصول هذا الظن في صحة من الجسم وكمال من
العقل من خوارق العادة بل هو على تقديره انما يكون عند
شدة المرض وحينئذ لا يتمكن الانسان من فعل ما يحتاج الى
زيادة اتعاب النفس كالحج والصوم والجهاد ونحوها بل الصلوة
ايضا اذا كانت كثيرة فنقول في الاستدلال ان جواز التاخير لا
الى غاية يفضي الى خروج الواجب عن الوجوب فيكون منتفيا
فيكون الفور واجبا والمقدمتان في غاية الظهور وما يقال
من ان الواجب ما لا يجوز تركه على وجه ما فلا يخرج شيء من
الوجوب اذ يصدق على كل واجب انه بحيث لو حصل ظن
المكلف بفوته وتمكن من الفعل فهو غير جائز الترك حينئذ فهو
من المزخرفات لان تحديد الوجوب في هذا التعريف بحيث
يسلم طرده من الندب بل من المباح مما لا يكاد يمكن الا
بالتكلفات الباردة البعيدة جدا وايضا قد عرفت ما في غاية
الظن بالموت وايضا كيف يتصور وصف العبادة بالوجوب
باعتبار وصف نادر التحقق فيها وكذا ما يقال من ان الواجب
ما لا يجوز تركه لا الى بدل والعزم هنا واجب لانه بدلية العزم
على الاطلاق يوجب اخراج الواجب عن الحتمي وايضا لا دليل
على وجوب العزم ولا على بدليته على تقدير الوجوب فان
قلت هذا الدليل ينتقض بما لو صرح بجواز التاخير ولا شاع

في امكا

في امكانه قلت جواز التاخير في جميع ازمنة صحة الجسم والتمكن
من الفعل لا نسلم انه يمكن تصريح الحكيم به لانه سفه ومناف
لغرضه نعم صراحة جواز التاخير على الاطلاق يوجب ان يدخل
في زمن جواز التاخير بعض الازمنة التي يعد التارك فيها
متهاونا مضيعا لولاها الثاني ان التاخير مما ينافي الفورية
المذكورة يعد في العرف تهاونا ومعصية فيكون حراما فيكون
الفور واجبا اذا كان الامر ممن يثبت وجوب امتثاله ولا
يتوهم من هذا صيرورة الفورية مدلولا للصيغة الامرية
فينافي ما في المقام الاول لان قضاء العرف بذلك لا يلزم
ان يكون لاجل وضع اللفظ له وكلا يلزم ان يكون جميع صفات
الشيء واثاره واحكامه من مدلولات لفظه الثالث ادعاء
السيد الاجل المرتضى الاجماع على ان الامر المطلق يحمل على
الفور حيث قال في الذريعة في بحث ان الامر للوجوب
اولا ونحن وان ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة في
اللغة بين الندب والايجاب فنحن نذهب الى ان العرف
الشرعي المتفق المستمر قد اوجب ان يحمل مطلق هذه اللفظة
اذا وردت عن الله تعالى او عن رسول الله صلعم على الوجوب
دون الندب وعلى الفور دون التراخي وعلى الاجزاء
واحتج عليه بان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين
حملوا كل امر ورد في الكتاب والسنة مجردا على الفور
والوجوب والاجزاء ولم ينكر احد ذلك واذا احتج
واحد بامر عليهم لم ينكر خصمه بل سلم منه ذلك ثم قال
واما اصحابنا معاشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم
الذي ذكرناه وقد بينا غير مرة ان اجماعهم حجة انتهى فان
قلت الاجماع المنقول بخبر الواحد لا يفيد الا الظن والمسئلة

من المطالب الكلية التي يجب تحصيل العلم بها قلت إفادة
الظن من الخبر الواحد الكثير و قد يفيد القطع اذا احتف
بالقرائن و الظاهر كون هذا الخبر كذلك ولو سلم فلا نسلم
كون المسئلة من المطالب العلمية بل هي من المطالب المتعلقة
بمقتضيات الالفاظ و قد صرحوا بالاكتفاء بالظن فيها
لعدم امكان تحصيل القطع فيها ولو سلم كونها من غير تلك
المطالب فلا نسلم وجوب تحصيل القطع في غير المعارف
الالهية ولو سلم فلا نسلم وجوب تحصيل القطع فيما لا يمكن
فيه ذلك لانه تكليف بالمحال و المسئلة كذلك اذ كل من القول
بالفور و التراخي و الاشتراك وطلب الماهية والتوقف
مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى وايضا اشتراط القطع
في الاصول مطلقا وسيما في اصول الفقه كعدمه مبني على
الادلة الظنية كالآيات القرآنية ونحوها والاصل و
نحوه فان قلت كلام المرتضى كما فهمه بعض الاصحاب
دال على ان الوجوب والفور والاجزاء من مدلولات
الامر في الشرع فليس الاجماع واردا على المرتضى قلت لا ظهور
لكلام السيد في ذلك اذ هو ما زاد على القول بوجوب حمل
الامر عليه ولم يذكر بانه مما وضع له اللفظ في العرف الشرعي
فتامل الرابع قوله تعالى فاستبقوا الخيرات ولا شك ان
فعل المامور به من الخيرات وقوله وسارعوا الى مغفرة
من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والارض حيث
ان مسارعة العبد الى المغفرة غير مقصود لانها من فعل
الله تعالى فالمراد والله اعلم سببها وفعل المامور به سببها
كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واضمار سبب
خاص كالتوبة ترجيح بلا مرجح لا دليل عليه وايضا حذف
المفعول

٧

المفعول هنا انما هو ليذهب ذهن السامع كل مذهب وكل
سبب للمغفرة وما قيل بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما و الا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة
و الاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق
الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم عند انفصام انه سارع اليه
واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور
به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة ولا
استباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب والا
لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك
ليس بجائز فتامل انتهى كلامه بعبارته فوهنه وضعفه ظاهر
لانه مبني على اشتباه الموقت بغيره فانه توهم ان الواجب
الفوري يصير موقتا مضيقا كالصوم وليس كذلك اذ
الموقت موسعا كان او مضيقا يصير قضاء بخروج وقته
و قد يسقط به كصلوة العيد بخلاف غير الموقت كازالة
النجاسة من المسجد وقضاء الصلوات اليومية على المشهور
والحج ونحوها فان فيه وان حصل الاثم بالتاخير الا انه
اداء لا انه الفعل في كل وقت فالاستباق والمسارعة يتصوران
في المضيق الغير الموقت وقضاء العرف بما ادعاه فيه
ظاهر البطلان وما توهم من منافات مادة الامر فيهما
لصيغته حينئذ بناء على ان المادة تقتضي امكان التاخير
وصورته تقتضي المنع من التاخير فهو باطل اذ المادة لا
لا تقتضي الا كون الفعل اداء صحيحا على تقدير التاخير
ولا تقتضي جواز التاخير ومشروعيته وهو في غاية
الظهور ولا يبعد كون امره بالتامل اشارة الى ما ذكرناه
واحتج من قال بالدلالة على الفور بادلة بعضها غير مناف

لما مرّ وبعضها غير صحيح كالقياس على النهى وعلى الايقاعات ولزوم
ثبوت بدل هو العزم على تقدير التراخى من غير دليل ونحو
ذلك واحتج من قال بالتراخى بمعنى جواز التاخير لا وجوبه اذ
لم يذهب اليه احد على الظاهر بان الامر المطلق لا توقيت فيه
فلو اراد وقتا معينا لبيّنه فاذ فقدنا البيان علمنا ان الاوقات
متساوية فى ايقاعه والجواب بالوفاق ان اراد نفى الدلالة
على الفور وان اراد نفيه مطلقا فنقول البيان بعدم تساوى
الاوقات موجود فى العقل والنقل كما مرّ   فى انّ
الامر بفعل فى وقت معيّن هل يقتضى فعله فيما بعد ذلك
الوقت على تقدير فوات ذلك الفعل فى وقته اولا فيه مذهبان
الاقتضاء وعدمه وقوّى الاكثر الثانى قائلين بان القضا
لا يجب الا بامر مجدّد نحو من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها لنا ان الامر بصوم يوم الخميس لا اشعار فيه
بوجوب صوم غير الخميس ولا يقتضيه معنى لاختلاف الاوقات
كالكيفيات فى المصلحة فقد تكون العبادة فى وقت خاص
مصلحة دون غيره من الاوقات احتجوا بان هناك مطلوبين
احدهما الصوم والآخر ايقاعه فى يوم الخميس فبفوت الثانى
لا يسقط الاول ولا يسقط الميسور بالمعسور والجواب
لا نسلم تعدّد المطلوب بل هو الصوم المقيد بيوم الخميس فلا
يمكن ايقاع هذا المطلوب فى غيره وبان الدين المؤجل لا
يسقط بالتاخير فكذا المامور به والجواب ان ضرب الاجل
فى الدين انما هو لرفع الوجوب قبله لا لرفعه بعده وهو معلوم
عادة والعقل يحكم بان الغرض فى الدين متعلق باحقاق الحق
ولا مدخلية للاجل الا لرفع تقاضى صاحب الحق قبله بخلاف
المامور به على انه قياس لا نقول به هذا لكن التتبع يورث

الظن

الظن بثبوت القضاء فى كل موقت اذا كان واجبا لا مندوبا
اذ لا يكاد يوجد فى الاحكام ما تعلق به الامر فى وقت الا
و ثبت الامر بقضائه على تقدير فوته غير صلوة العيدين
والجمعة ونحوها فالظن يحكم بان منشأ تعلق الامر المجدّد
هو الامر الاول وايضا الحاق الفرد المجهول بالاعم الاغلب
يوجبه ولكن الحكم بمدركية هذا الظن للاحكام الشرعية
مشكل والله اعلم **تذنيب** على ما اخترنا من ان الامر للفور
لو اخّر المكلف المامور به عن الوقت الذى يتحقق فيه الفور
فهل يجب عليه الاتيان به فيما بعد ذلك الوقت مع
عدم القرينة على الاعتداد به فيه ولا على عدمه فيه مذهبان
والاقوى وجوب الاتيان فيما بعد لنا انا لو خلّينا و
ظاهر الاوامر المطلقة نحكم بجواز الاتيان بالمامور به فى كل
وقت اداء من دون ترتّب الاثم على الاتيان به فى وقت ما
والادلة الدالة على الفور لا تقتضى الا ترتب الاثم على
التاخير وهو لا يوجب سقوط الفعل فيما بعد والحاصل
ان الامر المطلق يقتضى بظاهره شيئين الاول ادائية ا   لفعل
المامور به فى كل وقت والثانى رفع الاثم والحرج بالاتيان
به فى اىّ وقت من الاوقات وادلة الفور انما تقتضى
صرفه عن ظاهره فى الشئ الثانى دون الاول اذ لا منافاة
بين الاعتداد بالفعل المامور به فى اى وقت اتى به وبين
ترتب الاثم على التاخير به فلا يجوز صرف الامر عن ظاهره
فى كلا الشيئين من دون موجب ولا يتوهم جريان الدليل
فى الموقت لانه لا يقتضى الشئ الاول بل ولا الاعتداد بالما   مور به
فى كل وقت نعم يبقى الاشكال فى الامر المطلق اذا علم توقيته
بوقت محدود من خطاب آخر اذ لا يبعد ان يقال التوقيت

مطلقا ظاهر في نفي الادائية والاعتداد به فيما بعد والفرق
بين الفورية والتوقيت ان الوقت في التوقيت لابد ان يكون
منشاء لمصلحة الفعل بخلاف الفورية فان الوقت فيه لا
ارتباط له بالفعل الا لاجل ان فعل الزماني لابد وان يكون في
زمان حتى لو امكن ايقاع الفعل لا في زمان يحصل الامتثال و
كذا يبقى الاشكال فيما يخل الفور بالامر الاول كان يقول
افعل معجلا او بسرعة مهل يجب الاتيان به فيما بعد وقت
الفور حينئذ اولا او يقول افعل بناء على ان الامر بنفسه يفيد
الفور و الاقرب الثاني لما مر في الموقت الا انه لا يكاد يوجد
في الاحكام الشرعية امر فوري الا وهناك قرينة على عدم
السقوط فيما بعد بهذا وقد يورد في بعض كتب الاصول
في بحث الامر مباحث اخرى راينا عدم ايرادها هنا او
اما لان البعض سيجيء ذكره في مباحث الادلة العقلية مثل
بحث مقدمة الواجب واستلزام الامر بالشيء النهي عن الضد
وبحث المفاهيم واما لكونه من المسائل الكلامية التي لا تليق
بهذه الرسالة وان كانت من المبادي الفقهية مثل صحة
التكليف بفعل علم الامر انتفاء شرطه مع تحقق المامور به
او علمه ايضا ووجود الواجب الموسع والكفائي وامتناع
تكليف ما لا يطاق وتعلق الامر بالمعدوم وتكليف الغافل
والمكره ونحو ذلك مما يتعلق بمباحث العدل من علم
الكلام واما لقلة فائدته مثل بحث الواجب التخييري و
بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وغير ذلك **المقصد الثاني**
في النواهي وفيه مباحث **الاول** اختلفوا في مدلول صيغة النهي
حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق هنهنا ايضا نظير
ما مر في الامر من انها حقيقة في طلب الترك ولكن يحمل نواهي

الشرع على التحريم لما مر في الامر ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا
وقد مر ان اوامر الشرع محمولة على الوجوب وقوله تعالى في مقام
الذم والوعيد الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون
لما نهوا عنه الاية وغير ذلك نحو قوله تعالى في مقام الذم و
لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله تعالى فلما عتوا عما نهوا
عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين **البحث الثاني** الحق ان
النهي الشرعي المجرد عن القرائن يجب حمله على الدوام لان
حمل النهي المطلق على حصة معينة من الاوقات محدودة
الاول والاخر من دون مرجح غير معقول ولان العلماء
لم يزالوا يستدلون على عموم التحريم بمطلق النهي **البحث الثالث**
هل يجوز تعلق الامر والنهي بشيء واحد اولا والحق عدم
الجواز واعلم ان للمسئلة صورا **الاول** ان يتعلق الامر الايجابي
العيني والنهي التحريمي العيني بامر واحد شخصي ولا شك ولا نزاع
لاحد في امتناعه بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق سواء
كان منشاء تعلق الحكمين ذات ذلك الشيء او وصفين
لازمين له اما لو امكن اتصافه بعرضين مفارقين مع بقاء
وحدته في الحالين فيجوز تعلق الامر باعتبار احد الوصفين
والنهي باعتبار اخر فح يجب ايقاعه على الوصف الاول
ويحرم ايقاعه موصوفا بالوصف الثاني كلطم اليتيم تاديبا
وظلما والسجود لله ولغيره فانه يختلف بالقصد والنية
الثانية ان يتعلق الامر الايجابي التخييري والنهي التحريمي
العيني بامر شخصي بحيث يكون منشاء الوجوب والحرمة
واحدا او امرين متلازمين والحق امتناعه والظاهر انه
لا نزاع فيه ايضا وسيجيء ما يحققه **الثالثة** ان يتعلق الامر
الحتمي والنهي كذلك كل واحد بكلي ولكن يكون بين الكليين

العموم من وجه فيختار المكلف ما يندرج في كل منهما فهل يحصل
الامتثال باعتبار الامر اولا فيه خلاف وقد مثل بالصلوة في
الدار المغصوبة فان الصلوة مامور بها والغصب منهي عنه
والصلوة في الدار المغصوبة فرد لكل منهما اما بالنسبة الى الصلوة
فباعتبار نفسها واما بالنسبة الى الغصب فباعتبار جزئها لان
القيام على ارض الغير والسجود عليها مع عدم رضائه او بدون
اذنه تصرف متصف بالغصب بل هو نفس الغصب وكذا
الحركات والسكنات اذ الكون وهو شغل الحيز جنس للحركة
والسكون وجزئيتهما للصلوة يستلزم جزئيته وقد وقع
النزاع في صحة هذه الصلوة وبطلانها بناء على انه هل يتعدى
الامر المتعلق بمطلق الصلوة الى هذا الفرد المتعلق للنهي
اولا وهذه الصورة في الحقيقة ترجع الى الصورة الثانية
لان النهي عن الكلي نهي عن جميع جزئياته والامر به امر بواحد
من جزئياته فكل من جزئياته يصير واجبا تخييريا والحق
امتناع تعلق امر العالم بجميع الجزئيات المحصي لها بما هو فرد
للمنهي عنه وان الدعوى بينة غنية عن الدليل اذ امتناع
كون الشيء الواحد مرادا ولو على جهة التخيير وغير مراد مبغوضا بل صح
لشخص واحد في غاية الظهور وتعلق الوجوب التخييري به
يوجب الرخصة من الحكيم باختياره مع استلزامه امتناع
الاطاعة في طرف النهي وايضا هذا ينافي اللطف اذ
التكليف ح مقرب للمكلف الى المعصية كما لا يخفى واختلاف
الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق احتج المخالف بوجهين الاول الاول
ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون
في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانا نقطع بانه
مطيع عاص لجهتي الامر والنهي الثاني انه لو امتنع الجمع لكان

باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم
باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق
النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف
جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما حتى لا
يبقيا مختلفين والجواب عن الاول اولا بمنع حصول الاطاعة
على التقدير المذكور والسر في توهم هذا الحصول ان غرض
الامر وفائدة الخياطة حاصل على اي حال اتفق الخياطة فيتوهم
حصول الغرض بحصول الاطاعة وثانيا بان المتعلق في
المثال المذكور مختلف فان الكون ليس جزءا من الخياطة
بخلاف الصلوة وتحقيقه ان الخياطة امر حاصل من الحركات
فهي بمنزلة المعدات له ولا يمكن ان يقال ان الصلوة ايضا
امر حاصل من الحركات والسكنات فهي الاذكار الواقعة
على الانحاء الخاصة للاجماع على ان القيام ورفع الراس من
الركوع والسجود وملاصقة الجبهة بالارض من اجزاء الصلوة
واركانها لا يقال اختلاف المتعلق غير مجد مع التلازم اذ
تعلق النهي باللازم والامر بالملزوم غير جايز ومطلق
الكون من لوازم مطلق الخياطة والكون في المكان المغصوب
من لوازم الخياطة فيه كالكون مع الصلوة في الجزئية لانا
نقول بعد تسليم ان الكون من لوازم الخياطة انا لا نسلم لا من لوازم الخياط صح
ان الكون في المكان المغصوب من لوازم الخياطة فيه بل
الكون المطلق لازم لها وليس للكون الخاص مدخلية في
تشخص الخياطة بل تشخص الخياطة في المكان المغصوب يمكن
حصوله في غير ذلك المكان بخلاف الصلوة فان اشخاصها
تتبدل بتبدل الاكوان في الاماكن المختلفة وعن الثاني
ان اتحاد المتعلق لازم بملاحظة ان التكاليف المتعلقة بالماهيات

الحتمي د

متعلقة في الحقيقة بجزئيتها الرابعة ان يتعلق الامر الايجابي التخييري
والنهي التنزيهي بامر واحد شخصي وهذا ايضا غير جائز لما مر الخامسة ان
يتعلق الامر الايجابي التخييري والنهي التنزيهي بامر واحد شخصي
كالصلوة في الحمام ونحوه من الاماكن المكروهة وهذا ايضا ممتنع
اذا كان المكروه بمعناه المعروف وهو رجحان الترك فما تعلق
به هذا النهي من العبادات فالظاهر بطلانه ما لم يدل دليل
على صحته وما دل الدليل على صحته يجب حمل الكراهة فيه على غير معناه
الحقيقي ولهذا اشتهر ان متعلق الكراهة ليس نفس العبادة بل
امر آخر كالتعرض للنجاسة او لكشف العورة ونحو ذلك في
كراهة الصلوة في الحمام فاختلف المتعلق ويقولون ان الحرمة
غالبا تتعلق بالذات والكراهة بالوصف وهذا خلاف ظواهر
النصوص الدالة على تعلق الكراهة بنفس الفعل مثل لا تصل
في الحمام ونحوه والحق هو ما اشتهر من ان الكراهة في العبادات
بمعنى كونها اقل ثوابا بنسبة خاصة وتحقيقه ان العبادة قد
تكون بحيث لم يتعلق بها نهي ولا امر غير الامر الذي تعلق
باصلها كالصلوة اليومية في البيت للبعيد عن المسجد او
عند المطر ونحو ذلك وهذه ربما تتصف بالاباحة بمعنى عدم
مرجوحية اوصافها او اجزائها وعدم رجحانها ايضا غير الرجحية
الناشية من رجحية اصلها فيقال الصلوة اليومية في البيت
مثلا مباح وقد تكون بحيث تعلق بها امر آخر باعتبار اشتمالها
واتصافها على امر راجح او بسبب وهذا الرجحان قد ينتهي الى حد
الوجوب كالصلوة في المسجد مع نذر ايقاعها فيه فيجتمع حينئذ
وجوبان وقد لا ينتهي اليه كالصلوة اليومية في المسجد لا مع
النذر ولا مع عذر مسقط للندب فيجتمع حينئذ الوجوب مع الندب
وقد تكون بحيث تعلق بها نهي باعتبار المذكور وهذه

المرجوحية

المرجوحية قد تنتهي الى حد التحريم كصلوة الحائض والصلوة في
الدار المغصوبة وغير ذلك وقد مر انها تستلزم الابطال وقد
لا تنتهي اليه وهذه ايضا تستلزم الابطال ان كان النهي باعتبار
جزء او وصف لازم لما مر في النهي التحريمي فلا بد من حمل الكراهة فيها
على اقلية الثواب بمعنى كون العبادة باعتبار الاشتمال او الاتصاف
المذكور اقل ثوابا منها بنفسها لو لم تكن كذلك بل كانت متصفة
بالاباحة المذكورة فالصلوة في الحمام مكروهة بمعنى انها اقل
ثوابا منها في البيت لا في المسجد وعلى هذا التحقيق لا يرد ما يقال ان
الكراهة بمعنى اقلية الثواب توجب كون الصلوة في جميع المساجد
والمواضع مكروهة غير مسجد الحرام لانها اقل ثوابا منها فيه و
قد علم بما مر صورة اجتماع الامر الندبي مع الايجابي والندب
والاباحة والكراهة والتحريم فهذه ثلث عشرة صورة
فان قلت كيف حكمت ببطلان العبادة عند مرجوحيتها للمأمور
به والمنهي عنه وحكمت باستثنائها عن بقية افراد المأمور به
في تعلق الامر ولم لا يجوز دخولها في المأمور به وخروجها عن
المنهي عنه مثلا الصلوة في الدار المغصوبة تكون صحيحة ويكون
كل غصب منهيا عنه الا الصلوة اذا كانت غصبا واي فرق
بين قولك كل صلوة مأمور بها الا اذا كانت غصبا وبين قولنا
كل غصب منهي عنه الا اذا كانت صلوة قلت هذا احتمال لا يخ
عن قرب سيما مع ضميمة ما دل على صحة الصلوة المذكورة مثل
قوله تعالى إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ وما ورد من ان الارض مهر لفاطمة
الزهراء عليها السلام الا ان اصحابنا لم ينقلوا اختلافا في بطلان الصلوة
المذكورة ولعل الوجه فيه ان تعلق الامر بمثل العبادة المذكورة
بطريق التخيير على ما مر وتعلق النهي بها بطريق الحتم والعيني
فيكون استثناؤها من الامور اولى من استثنائها من النهي

الامور

الايجابي معه ومع الندب ومع الاباحة بل صورة اجتماع الامور

اذ الظاهر ان الاهتمام بفعل فرد خاص من الواجب التخييري ليس
مثل الاهتمام بترك الحرام العيني او الوجه فيه ان العبادة اذا صارت
محتملة لكل من الوجوب والتحريم يرجح جانب التحريم لا لما قيل واشتهر
من ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة اذ هذا انما يتم مع تعارض
الندب والتحريم لا الواجب مع ان ترك الواجب ايضا كفعل
الحرام مفسدة بل لما ورد من التوقف عند تعارض الامر والنهي
ومصادفة الكف وايضا من تتبع ظهر عليه ان كل امر مردد بين
الوجوب والتحريم يرجح الشرع جانب الكف عنه كصلوة الحائض
في ايام الاستظهار وكف الوضوء عن الانائين المشتبهين عند
نجاسة احدهما وغير ذلك وقال السيد في الذريعة وقد يصح ان
يقبح من المكلف جميع افعاله على وجه ويحسن على وجه آخر وعلى
هذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب
ان له الخروج عنه بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد
وكذلك من قعد على صدر حي اذا كان انفصاله منه يولم ذلك
الحي كقعوده وكذلك المجامع زانيا له الحركة بنية التخلص وليس له
الحركة على وجه آخر وقال في موضع آخر بعد الاستدلال على بطلان
الصلوة في الدار المغصوبة وقد قيل في التمييز بين الصلوة وغيرها
في هذا الحكم ان كل عبادة ليس من شرطها ان يتولى الفعل بنفسه
بل ينوب فعل الغير مناب فعله او ليس من شرطها ان تقع
منه بنية الوجوب او ليس من شرطها النية اصلا لم يمتنع
في المعصية منها ان يقوم مقام الطاعة وهذا قريب انتهى
ثم قال فاما الضيعة المغصوبة فالصلوة فيها مجزية لان
العادة جرت بان صاحبها لا يحظر على احد الصلوة فيها
والتعارف يجري مجرى الاذن فيجب الرجوع اليه وقال
فاما من دخل ليس بغاصب لكنه دخل الدار المغصوبة مجتازا

فيجب

فيجب ان لا يفسد صلوته لان المتعارف بين الناس انهم يسوغون
ذلك لغير الغاصب ويمنعونه في الغاصب انتهى ويفهم من كلامه
الاول ان الفعل الواحد يمكن ان يتصف بالوجوب والحرمة
سيما في مثاله بالقعود على صدر الحي وكلامه الثاني ظاهر في
صحة الواجب الكفائي في المكان المغصوب واعلم ان الشهيد
رحمه الله نقل في قواعده عن السيد المرتضى رحمه الله صحة الصلوة
الواقعة على جهة الرياء وعدم ترتب الثواب عليها لكن يسقط
المواخذة بفعلها وهو يؤذن بتجويزه تعلق الامر والنهي بشيء
واحد من جهتين الا ان يقول ان الرياء امر غير الصلوة وفيه تامل
ونقل الكليني في كتاب الطلاق عن الفضل بن شاذان التصريح
بصحة الصلوة في الدار المغصوبة حيث قال وانما قياس الخروج
والاخراج للمعتدة الرجعية من بيتها كرجل دخل دار قوم بغير
اذنهم فصلى فيها فهو عاص في دخوله الدار وصلوته جائزة لان
ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى او لم
يصل انتهى كلامه وغرضه ان ما كانت الصلوة سببا للنهي عنه
فاقترانه للصلوة مفسد لها كالصلوة في الثوب النجس وما كان
النهي عنه عاما غير مختص بالصلوة فاقترانه غير مفسد كالصلوة في
الثوب المغصوب وذكر امثلة اخرى غيرها ثم اعلم ان هذه المسئلة
من المسائل العدلية من علم الكلام اوردتها هنا لنفعها في بعض
مسائل هذا العلم فهي من المبادي التصديقية وايرادها في
الادلة العقلية ايضا غير بعيد الا انها لا يستدل بها الا على نفي
الحكم الشرعي كاصالة براءة الذمة اختلفوا في دلالة
النهي على فساد المنهي عنه على اقوال عدم الدلالة مطلقا نقله في
المحصول عن اكثر الفقهاء والآمدي عن اكثر المحققين والدلالة
مطلقا واختاره ابن الحاجب من العامة والسيد المرتضى منا

لكن قال ان لا دلالة على الفساد شرعا لا لغة واختاره الشهيد في
قواعده والمحقق الشيخ علي في شرح القواعد بشرط عدم رجوع النهي
الى وصف غير لازم واختاره بهذا الشرط فخر الرازي في المعالم
ونقله في الوجيز عن الشافعي ونقل الآمدي عن اكثر اصحاب
الشافعي واختاره هو والقول الثالث التفصيل وهو الدلالة
في العبادات لا في المعاملات وهو مختار المحصول منهم والعلامة
والمحقق وكثير من المتاخرين منا والحق ان النهي يقتضي فساد
المنهي عنه مطلقا فههنا مقامان **الاول** ان النهي يقتضي فساد ما
يتعلق به من العبادات والدليل عليه ان المنهي عنه لا يكون مرادا
ومطلوبا للمكلف والعبادة الصحيحة واجبة او مندوبة يكون مرادا
ومطلوبا للمكلف فلا يكون المنهي عنه عبادة صحيحة وهو ظاهر ولعلم
ان النهي قد يرجع الى نفس العبادة كالنهي عن صلوة الحائض و
قد يرجع الى جزئها كالنهي عن قراءة العزائم في اليومية بناء
على جزئية السورة وقد يرجع الى وصف لازم كالنهي عن الجهر في
الفرائض النهارية وقد يرجع الى امر مقارن غير لازم كالنهي عن
قول آمين بعد الحمد وعن التكفير وهو وضع اليمين على الشمال
في الصلوة ونحو ذلك واقتضاء النهي الفساد في الثلثة الاول
ظاهر اذ صحة الكل والملزوم مع فساد الجزء واللازم ظاهر
الفساد واما القسم الاخير فقد وقع الخلاف فيه بين فقهائنا
فبعضهم يقول ان النهي مثل هذه الامور لا يوجب فساد العبادة
الواقعة فيها او المتصفة بها اذ هذه امور خارجة ومغايرة
للعبادة ولا دليل على استلزام فسادها لفساد العبادة والامر
يقتضي الاجزاء اجماعا ممن يعتد به وبعضهم يقول بفساد العبادة
بفسادها وكان الوجه فيه انه يفهم من النهي ان عدم المنهي عنه
من شرائط تحقق العبادة الشرعية ووجوده مانع منه فلا يمكن

تحقق

تحقق العبادة مع وجوده والحق ان يقال ان العبادة اذا كانت بحيث
قد علم من دليل شرعي جميع اجزائها وشرائطها وموانعها ولا يكون
هذا المنهي عنه شيئا منها فالنهي ح لا يقتضي فساد العبادة المقارنة
للمنهي عنه ظاهرا واما مع عدم ذلك فالظاهر ان المنهي عنه من موانع حقيقة
العبادة شرعا اذ جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها انما يعلم
من الاوامر والنواهي فليس لاحد ان يقول ان النهي انما يدل على
حرمة المنهي عنه وهو لا يستلزم فساد العبادة كما انه ليس له ان
يقول ان الامر انما يدل على وجوب المامور به في العبادة ولا دلالة
له على جزئيته للعبادة او شرطيته ولو صح هذا القول لانسد
طريق الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم وغيرهما بترك
جل اجزائها وشرائطها كما لا يخفى ثم لا يخفى عليك ان مانعية المنهي عنه
انما هو على تقدير اختصاص النهي بالعبادة فلو علم ان النهي عن
الشيء في عبادة انما هو لاجل حرمة ذلك الشيء مطلقا كالنهي
عن النظر الى الاجنبية في الصلوة فهو لا يقتضي فساد العبادة
اذ ح معلوم ان المنهي عنه لا ارتباط له بالعبادة في المانعية ٥
المقام الثاني ان النهي يقتضي فساد ما يتعلق به من المعاملات كاقسام
البيوع والانكحة والطلاق وغيرها سواء كان النهي يرجع الى نفس
الصيغة كلفظ التحليل في النكاح والكنايات في الطلاق ونحو ذلك
او الى احد العوضين كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات او الى امر
لازم كبيع الملامسة والمنابذة والربوا ونكاح الشغار ونحو ذلك
ويمكن ادخال كثير من هذه في الاوليين والدليل على اقتضاء النهي
الفساد في هذا القسم من وجهين **الاول** استدلال العلماء فان
علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي
في ابواب الربوا والانكحة والبيوع وغيرها وليس الفساد مدلولا
للفظ النهي اذ لا يفهم سلب الاحكام من النهي المتعلق بشيء اذ لا

تلازم بين التحريم وسلب الاحكام اذ لا بعد في ان يكون المصلحة
في عدم شيء ولكن بعد وجوده تكون المصلحة في ترتب اثاره
عليه ولهذا حكم شرعا بالتطهير اذا وقع ازالة النجاسة بالماء المغصوب
ويترتب على الوطي في الحيض اثاره من لحوق الولد ووجوب المهر
والتحليل للزوج الاول ونحو ذلك بل الفساد مما يحكم به العقل في
المعاملات من ظاهر حال الناهي وقد وقع في الروايات ما يدل
على اقتضاء النهي الفساد روى الشيخ في التهذيب في الصحيح عن محمد
بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه قال لو لم يحرم على الناس ازواج
النبي صلى الله عليه وآله لقول الله عز وجل وما كان لكم ان تؤذوا
رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا حرم على الحسن
والحسين ع بقول الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء
وروى في الموثق عن الحسن بن الجهم قال قال ابو الحسن الرضا ع يا
ابا محمد ما تقول في رجل تزوج بنصرانية على مسلمة قلت جعلت
فداك وما قولي بين يديك قال لتقولن فان ذلك تعلم به بن ع
قولي قلت لا يجوز تزويج النصرانية على المسلمة ولا على غير مسلمة
قال لم قلت لقول الله عز وجل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
قال فما تقول في هذه الاية والمحصنات من المؤمنات والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم قلت قوله تع ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن نسخت هذه الاية فتبسم ثم سكت
وروى عن زرارة بن اعين عن ابي جعفر ع قال لا ينبغي نكاح
اهل الكتاب قلت جعلت فداك واين تحريمه قال قوله
ولا تمسكوا بعصم الكوافر وفي الحسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة
بن اعين قال سألت ابا جعفر ع عن قول الله عز وجل والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقال هي منسوخة بقوله
ولا تمسكوا بعصم الكوافر فان الامام ع استدل بالنهي على التحريم و

معلوم ان المراد من التحريم في هذه الصور بطلان النكاح كما في
قوله تع حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَاَخَوَاتُكُمْ الاية وروى
في الحسن به عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن مملوك تزوج
بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق
بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي و
اصحابهم يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له
فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه
فهو له جائز وفي حديث آخر عنه ايضا قلت لابي جعفر ع فان
اصل النكاح كان عصيانا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا
وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك
ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه فانهما
يدلان على فساد النكاح اذا كان معصية لله تع وفي الحسن عن
محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع من طلق ثلثا في مجلس على
غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله عز وجل به فمن
خالف لم يكن له طلاق وجه الدلالة ان الطلاق اذا كان منهيا
عنه كان مخالفا لما امر الله عز وجل به والروايات فيما يدل على المط
اكثر من ان يعد ويحصى فليتدبر بها الثاني ان لزوم الاثار والا حكام
للمعاملات ليس عقليا بل هو بمجرد جعل الشارع من قبيل الاحكام
الوضعية الشاملة عن الاصل فلا يحكم به الا مع العلم او الظن الشرعي
ومع تعلق النهي بمعاملة لا يحصل العلم ولا الظن بان الشارع
جعلها معروضا لشيء من الاحكام نعم ان علم في معاملة ان الشارع جعلها
معروضا لاحكام مخصوصة مطلقا سواء كانت منهيا عنها لنفسها او
لجزئها او لوصفها اولم يكن الحكم بترتيب اثارها عليها مع حرمتها الكن ع
باحد من الوجوه المذكورة لكن الظ ان مثل ذلك ليس واقعا في
احكامنا هذا ولو رجع النهي في المعاملة الى امر مقارن كالنهي عن

البيع وقت النداء هل يوجب الفساد اولا والحق فيه ايضا مثل ما
مر في مثله في النهي في العبادات بان يقال مع اختصاص النهي وعدم
العلم بعدم ما يعينه المنهي عنه في صحة المعاملة الظ كون المنهي
عنه مانعا من ترتب احكامها عليه ويجري فيه الدليل المذكور
عليها ح
فتامل **الباب الثاني** في العام والخاص وفيه ايضا مقصدان **المقصد الاول**
في العام وفيه مباحث **البحث الاول** العام هو اللفظ المستغرق لما
يصلح له بوضع واحد وقد وقع الخلاف في ان العام هل له صيغة
تخصه بحيث اذا استعملت في الخصوص كانت مجازا اولا والاكثر
منا على ان له صيغة كك وانكر السيد المرتضى ذلك وذهب
الى الاشتراك اللفظي بحسب اللغة ووافقهم بحسب الشرع و
الجمهور من العامة ايضا على ان له صيغة كك وعكس جمع منهم
والقاضي منهم كالمرتضى ونقل عن الامدي التوقف في الاخبار
والوعد والوعيد دون الامر والنهي والحق المشهور والصيغة
الموضوعة له عند المحققين هي هذه من وما للشرط والموصول
والاستفهام ومهما واينما للشرط ومتى للزمان وكل وجميع
مع عدم ارادة الهيئة الاجتماعية والنكرة في سياق النفي بلا
او ليس او لن او بما على المشهور والحق البعض النكرة في سياق
الشرط كان يقول ان ولدت ولدا فانت علي كظهر امي فيحصل
الظهار بتوليد ولدين او اكثر ايضا والحق آخر النكرة في سياق
الاثبات اذا كانت للامتنان نحو فيهما فاكهة ونخل ورمان
وابتنى عليه الاستدلال على العموم في قوله تعالى وينزل عليكم من
السماء ماء ليطهركم به وآخر في سياق الامر نحو اعتق رقبة و
منها الجمع المعرف باللام او بالاضافة والمفرد كك كذلك
عند الاكثر نقله الامدي عن الشافعي والاكثر واختاره هو
ونقله الرازي عن الفقهاء والمبرد ويظهر من الشارح الرضي

عدم

١٥

عدم الخلاف فيه وفي الشرح العضدي نقله عن المحققين من
غير اشعار بخلاف فيه بينهم الا المنكر لاصل صيغة العموم في
جميع ذلك يتبادره من الصيغ المذكورة عند التجرد عن القراين و
هو علامة الحقيقة وبعض من انكر عموم المفرد اعترف به في
الاحكام الشرعية معللا بان تعيين البعض غير معلوم والحكم
على البعض الغير المعين غير معقول اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع
وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجس مقدار من الكر من بعض
الماء في احل الله البيع وحرم الربوا واذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه
شيء فتعين ارادة الجميع وايضا صحة الاستثناء دليل العموم
اذ الاستثناء عند الاكثر اخراج ما لولا الاخراج لوجب الدخول
ولا يكفي الصلوح ولهذا لا يجوز رايت رجالا الا زيدا وليس صيغ
العموم منحصرة فيما اوردناه فلنتعلم واعلم ان الجمع المنكر لا يدل
على العموم الا في موضع يجري فيه ما ذكره المعترف في عموم المفرد
في الاحكام لعدم فهم العموم منه وافادة المعرف العموم
انما هو مع عدم تساوي احتمال العهد والجنس والا فالعهد اظهر
كما ذكره الاكثر ولا يتساوى الاحتمالان الا مع تقدم امر يرجع
اليه كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول **البحث الثاني** قيل ترك
الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة
العموم في المقال وقيل بل حكايات الاحوال اذا تطرق اليها
الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال و
اختار الاول العلامة في التهذيب والحق ان يقال انه اقسام
الاول ان يسال عن واقعة دخلت في الوجود والنبي صلعم والامام
عم مطلع عليها والحق فيه عدم اقتضاء العموم لان الجواب ينصرف
الى الجهة الخاصة للواقعة المخصوصة ولا يتناول غيرها الثاني
ان يسال عنها بعينها مع احتمال اطلاعه عم على جهتها والحق فيه

وقد الحق بالعموم الجمع
بصيغة الامر نحو اكرموا
زيدا والدليل على العموم
صح

لتحليل

القول الثاني مع عدم مرجح لاحد الاحتمالين الثالث ان يسال
عن الواقعة لا باعتبار وقوعها والحق فيه ان يقال ان الواقعة ان
كانت لها جهة شائعة تقع غالبا عليها فالجواب انما ينصرف اليها
فلا يستدل به على غيرها وان كانت جهات وقوعها واحتمالاته
متساوية لا مرجح لشيء منها في عصر مع ان لفظ العموم اذ عدم
الانصراف الى شيء منها يوجب الغاء الدليل والصرف الى البعض
ترجيح بلا مرجح فينصرف الى الكل وهو معنى العموم والظ من
المرتضى رحمه الله في الذريعة القول بالعموم بترك الاستفصال
فانه قال اذا سئل عم عن حكم المفطر فلا يخ جوابه من ثلثة اقسام
اما ان يكون عام اللفظ نحو ان يقول كل مفطر فعليه الكفارة والقسم
الثاني ان يكون الجواب في المعنى عاما نحو ان يسئل عم عن رجل
افطر فيدع الاستكشاف عما به افطر ويقول عم الكفارة فكانه
قال عم من افطر فعليه الكفارة والقسم الثالث ان يكون السؤال
خاصا او الجواب مثله فيحمل محل الفعل فكلامه يدل على ان
ترك الاستكشاف بمنزلة العموم الا ان مثاله في تنقيح المناط
والظاهر انه لا خلاف في العموم ح كما سيجيء في بحث الادلة
العقلية ان شاء الله تعم **البحث الثالث** تخصيص حكم العام يبقى
لا يخرجه عن الحجية في الباقي سواء خص بمتصل او بمنفصل عقل او
نقل وسواء قلنا بان ذلك العام ح حقيقة كما هو الحق في اغلب
صور التخصيص بالمتصل او قلنا انه مجاز وفاقا لمن تكلم في هذه
المسئلة من اصحابنا ولجمهور العامة والبلخي ان خص بمتصل
والبصري ان انباء لفظ العموم عنه قبل التخصيص لا مثل
السارق والسارقة العين المبني عن النصاب والحرز و
عبد الجبار ان كان مبينا قبل التخصيص لا مثل اقيموا الصلوة المفتقر
الى البيان قبل اخراج مثل الحائض وقيل بحجيته في اقل الجمع وقال

ابو ثور ليس بحجة مطلقا لنا وجوه الاول تبادر كل الباقي عن
العام المخصص وظهوره فيه كظهوره في الكل قبل التخصيص فان
المدار في المحاورات على ايراد العمومات المخصصة من دون
نصب قرينة اخرى غير المخصص ولا يتوقف المخاطب في
الحكم بالمراد ح ولا يحكم باجمال كلام المتكلم بل لا يخطر بباله غير
ارادة كل الباقي والمنكر مكابر الثاني انه اذا قال اكرم بني
تميم والا فلانا فلا تكرمه فترك اكرام غير المخرج عد عاصيا و
لولا الظهور لما عصى به الثالث استدلال العلماء قديما وحديثا
بالعامات المخصصة من غير نكير وقد وقع في كلام اهل البيت عم
فلنطلب احتج الخصم بوجهين الاول ان متعلق الحكم ليس هو المعنى
الحقيقي للعام لانه المفروض والمجازات كثيرة وكل منها محتمل و
تمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه الا بقرينة وبدونها يبقى
مجملا والجواب منع احتمال كل واحد من المجازات بل المتبادر اللفظ
الاقرب الى الحقيقة هو كل الباقي كما ذكرنا الثاني انه بالتخصيص خرج
عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة وجوابه منع عدم
ظهوره بل هو ظاهر في الباقي بعد ملاحظة المخصص والمذاهب
المذكورة كلها اعتقادات فاسدة مبنية على خيالات واهية
يحل شبههم بادنى تامل بعد ملاحظة ما مر **البحث الرابع** الحق ان
الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب كالكاف والتاء
وغير ذلك مما خلقه الله تعم في الملك ونحوه وامره بانزاله الى
السماء الدنيا في مدة او في ليلة القدر ومنها الى النبي صلعم في مدة مديدة
بالتدريج ليبلغ هو واوصياؤه من عترته صلوات الله عليهم
اجمعين الى امته الى يوم القيمة ليست مختصة بالموجودين في زمن
الوحي بحيث يكون كل خطاب منها مختصا بمن استجمع شرائط التكليف
في حين نزوله لا يكون شاملا لمن تاخر كالخطابات المكية لمن

المخصصة

نولد حين توطن النبي صلعم بالمدينة ولا مختصة بحاضري مجلس النبي
صلعم حين قراءتها خلافا للاكثر ممن صنف في الاصول من الجمهور
والنواصب حيث جعلوها مختصة بالموجودين في زمن الخطاب
او بحاضري مجلس الوحي وجعلوا ثبوت حكمها لمن بعدهم بدليل
آخر كاجماع او نص او قياس لنا مساعدة الظواهر من غير معارض
الا الشبه الواهية المحضة وهي امور الاول احتجاج العلماء قديما
وحديثا حتى الائمة عم بتلك الخطابات من غير ذكر اجماع او نص
او قياس على الاشتراك مع ان الخصم معترف بعدم ظهور مستند
الشركة ولذا اختلفوا فقيل مستنده الاجماع وقيل بل القياس و
لو لم يعم تلك لم يصح ذلك الا بعد ايراد ما هو العمدة من الاجماع
او القياس ودعوى ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم
مما يحكم البديهة بفساده وكيف يجوز على الله تعالى اخفاء مستند كل
تكاليف من وجد بعد النبي صلعم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثاني
ورود الروايات في كثير من تلك الخطابات بانها نزلت في
جماعة نشأوا بعد زمان النبي صلعم الثالث ورودها في كثير منها
بانها نزلت في الائمة عم وان الخطاب اليهم الرابع ورود الامر
بقول لبيك ربنا عند قراءة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا وقول
لا بشيء من آلائك رب اكذب عند قراءة قوله فباي آلاء ربكما
تكذبان وغير ذلك مما هو مذكور في محله الخامس الظواهر
وهي كثيرة منها قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ ومنها قوله
صلعم في خبر الغدير فليبلغ الشاهد الغائب ومنها ما رواه ابن
بابويه رحمه الله في العيون بسنده عن الرضا عم عن ابيه عم
ان رجلا سال ابا عبد الله عم ما بال القرآن لا يزداد على النشر و
الدرس الا غضاضة فقال ان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان
دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند

ان صح

كل

كل قوم غض الى يوم القيمة ومنها ما رواه الكليني بسنده عن ابي بصير
قال قلت لابي عبد الله عم انما انت منذر ولكل قوم هاد الى ان
قال يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك
الرجل ماتت الآية مات الكتاب ولكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى
ومنها ما رواه في الصحيح عن ابي جعفر عم قال قال رسول الله صلعم
اوصي الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب
الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصل الرحم الحديث
وغير ذلك من الروايات احتج الخصم بانا نعلم بديهة انه لا
يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه بل للصبي والمجنون
والجواب اولا نسلم ذلك في المعدومين فقط لا المخلوط
من الموجودين والمعدومين ولهذا قبح خطاب الغائبين
فقط بمثل يا ايها الناس دون المركب من الغائبين والحاضرين
كما في اكثر خطابات الرؤساء والحكام وغيرهم وثانيا نسلم
ذلك فيما اذا تكلم المخاطب مشافهة لا فيما اذا نزل الخطاب
بصورة المشافهة وامر جماعة واحدا بعد واحد بتبليغ ذلك
الى مكلفي زمانهم ويكون ذلك محفوظا في الكتب يرجع اليه
من يريد ولهذا يجوز الوصية بالاوامر والنواهي مكتوبة
في طومار الى من انتسب الى الموصي بعدة بطون وقد وقع ذلك
في وصية امير المؤمنين عم وغيره من غير شائبة قبح اصلا و
في الصبي والمجنون ايضا نقول انه يجوز تخاطبهم في جماعة كبار
يفهمونه عند اجتماعهم لشرائط الخطاب اذا علم المخاطب
انهم يصيرون بهذه المنزلة ويعلم بقاء خطابه ولا شك و
لا شبهة في جواز ان يكتب الانسان كتابا فيه خطابات واوامر
ونواهي ويدفعه الى انسان ويقول له ان هذه الخطابات في
الاوامر والنواهي لكل من اطلع على كتابي وينبغي لك ان تبلغها

الى الناس ثم من بعدك ولدك ثم ولد ولدك وهكذا ولا ينبو العقل في ان المخاطب ح هو كل من اطلع عليها موجودا كان وقت تصنيف الكتاب او معدوما بل نقول لا فرق بين خطاب الغائب والمعدوم مع ان خطابات الكتب والمراسيل كلها من قبيل خطاب الغائب كما لا يخفى ونحن نقول ان خطابات القرآن من هذا القبيل لما مرّ ويؤيده حديث الصحف الاثنى عشر المنزلة على النبي صم والائمة الاثنى عشر عم اذ في كل منها اوامر ونواهي لامام من الائمة وايضا خطابات المصنفين مثل قولهم اعلم وتامل وتدبر ونحو ذلك من هذا القبيل واعلم ان الغرض من هذه المسئلة وذكرها بيان الحق فيها والا فالحق انه لا يترتب عليها اثر اذ الظ تحقق الاجماع على مساواة كل الائمة في التكاليف وورد بها النصوص وقد قال الصادق عم في رواية ابي عمرو الزبيدي في الجهاد لان حكم الله في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث تكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسال الاخرون ~~ايضا في منع الحوادث~~ عن اداء الفرائض كما يسال عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون به الحديث **المقصد الثاني** في الخصوص وفيه مباحث **الاول** الحق جواز تخصيص العام الى اي مرتبة كانت ما لم يستلزم استدراكا في الكلام حتى الى الواحد بعد نصب القرينة على مرتبة التخصيص فلا يجوز نطح نص شرعي كان العام الواقع فيه مخصصا الى الواحد بعد تحقق المخصص المخصوص المانع من ارادة الاكثر من الواحد بلا معارض اصلا الا ان الظ عدم وقوع تخصيص العام الى الواحد في الشرعيات والمفرد المحلى باللام المستعمل في الواحد الظاهر انه لا مر للعهد او استعماله للتعظيم وهو كثير في الحقيقة كما حقق لنا اصالة الجواز

من

من غير مانع وتحقق العلاقة بين المعنى الحقيقي للعام وهو الافراد بالاسر وبين الواحد والاثنين والثلثة من تلك الافراد وهي الجزئية احتج من ذهب الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسر بواحد او ثلثة والجواب اولا منع القبح الذي ادعاه مع نصب القرينة نعم يقبح بدون نصب القرينة كما يصح قول القائل له عشرة الا تسعة واكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا من غير نقل خلاف من احد مع انه لا يصح ان يقول له علي عشرة واكرم الناس وفسر العشرة بواحد والناس بزيد مثلا وثانيا بانا لا ندعي صحة استعمال العام في واحد مخصوص من افراده او في اثنين او ثلاثة او نحو ذلك بل المراد بالتخصيص الى الواحد والاثنين ونحو ذلك ان يكون العام مستعملا في المعنى الكلي ولكن يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا بواحد من افراده او اثنين او نحو ذلك بسبب المخصص والفرق ظ بين استعمال العام في الواحد المخصوص وبين تعلق الحكم بالواحد المخصوص من افراده فنقول لو قال اكلت كل رمانة في البستان الا الحامض ويكون الحلو واحدا فهو صحيح بخلاف ما لو فسر قوله كل رمانة بواحدة حلوة وكذا يصح لو قال اخذت كل ما في الصندوق من الذهب الا الدمشقيات ويكون غير الدمشقي دينارا واحدا وكذا الحال في باقي المخصصات من الشرط والصفة وغيرهما ثم لا يخفى ما في مذهب من منع من التخصيص الى الواحد فان ثمرة هذه المسئلة انما يظهر اذا ورد نص عام لم يخصص بخصصه الى الواحد ويكون مستجمعا الشرائط جواز العمل وح فكيف يجوز

وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب صح

على صح

~~وفسر العشرة بواحد والناس بزيد مثلا~~

للمانع طرح هذا النص لاجل ما ذكره من الاعتبارات الواهية و
لو كان هذا النص بحيث لا يوجب مخصصه تخصيصه الى الواحد
لان التخصيص خلاف الاصل فلا يجوز الا بقدر الضرورة ثم
لا يخفى عليك مما مر ان الاستدلال على الطرف بتصحيح علاقة المجاز
كما مر مما شاة وعلى طريق التنزل والا فالحق ان العام المخصوص
انما هو مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو العموم والمخصص
انما اخرج البعض عن الحكم المتعلق به سواء اختص بمتصل من شرط
او صفة او غاية او استثناء او نحوها او بمنفصل لفظي او عقلي
لعدم الدليل على المجازية مثلا قولنا اكرم بني تميم الى الليل او ان
دخلوا الدار الحكم على كل واحد من بني تميم غايته انه ليس في جميع
الازمنة في الاول وليس على جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني
تميم الطوال الحكم على كل واحد ولكن لا مطلقا بل اذا اتصف
بالطول او المراد اكرم طوال بني تميم اي بعضهم وهو يؤيد عمومه
ولهذا يصح ان يقال واما القصار منهم فلا تكرمهم وكذا اكرم بني
تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم او الحكم
على كل واحد بعد اخراج الجهال منهم وكذا الحال في المنفصل مثل اكرم
بني تميم ثم يقول لا تكرم الجهال من بني تميم معناه اكرم علماء بني
تميم ولا بد ان يكون في الكلام الاول او معه قرينة مقالية او حالية
بها يطلع المخاطب على مراد المتكلم ولا يكفي المخصص الا مع اتحاد
المجلس او عدم لزوم افهام المخاطب قبل وقت الحاجة والعمل
او اعرفت هذا فاعلم ان العام المخصص لا بد ان يكون الحكم فيه
متعلقا بالامر الكلي الا انه لا يمتنع ان يكون هذا الكلي منحصرا في فرد
او فردين او نحو ذلك فلذا احسن ان يقول اكلت كل رمانة الا
الحامض ويكون الحلو منحصرا في واحد وقبح ان يقول له ويقول ان
المراد بكل رمانة رمانة واحدة فلا تغفل **البحث الثالث** اختلف في

بل يحتمل الاكثر وظاهر
عدم جواز القول بانه
يخصص الى الواحد صح
لان التخصيص
كان صح

جواز التمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه وفي مبلغ البحث
عنه فقيل يجب البحث حتى يحصل الظن بعدمه وقيل حتى يحصل
القطع والاكثر على عدم الجواز حتى انه نقل الاجماع عليه وما استدلوا
به عليه غير منقح والاولى الاستدلال عليه بان اطاعة الله
ورسوله والائمة ع واتباعهم لا يتحقق الا بالعمل بمرادهم فلا
بد من العلم او الظن بمرادهم ولا يحصل في العام قبل البحث عن
مخصصه بل الظن بالتخصيص حاصل لشيوع التخصيص والحاصل
انه لا دليل على وجوب العمل بمدلولات الالفاظ بدون العلم
او الظن بانها المراد والاطاعة الواجبة فكونها لا يتحقق بدونهما
ولا اقل من الشك في صدق الاطاعة والانقياد على ذلك
التقدير فالاطاعة الواجبة لا يتحقق قبل البحث وفيه نظر لمنع
عدم حصول الظن في كل فرد ولا ينافيه ظن اصل المخصص لقلة
المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي وحال الاجماع عندنا في مثل هذه
المسائل غير خفي ويمكن الاستدلال على الجواز بان علماء الامصار
في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من
غير ذكر ضميمة نفي المخصص ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث
عن المخصص لكان للخصم ان يقول العلم لا يكفي في اثبات هذه
المسئلة ولا علم لي بعدك عن المخصص الذي يوجب انتفاؤه
دخول هذا الفرد المتنازع فيه فينقطع المستدل عن اثباته على
الخصم وايضا الاصول الاربعمائة التي كانت معتمد اصحاب
الائمة ع لم تكن موجودة عند اكثر اصحابهم بل كان عند
بعضهم واحد وعند البعض اثنان والثلثة والاربعة و
الخمسة ونحو ذلك والائمة ع كانوا يعلمون ان كل واحد
من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول ومعلوم
ان البحث عن المخصص لا يتم بدون تحصيل جميع تلك الاصول فلو

كان واجبا لورد من الائمة عم امر بتحصيل كل تلك الاصول ونهى
عن العمل ببعضها اذ معلوم ان جل الاحكام من قبيل العمومات
والمطلقات المحتملة للتقييد فالمسئلة محل التوقف واعلم انه على
تقدير وجوب الفحص عن المخصص الى ان يحصل القطع بعدمه
لا يجوز العمل بشئ من العمومات والمطلقات المجوزة للتخصيص
حتى يفتش عن مخصصه في جميع كتب الاخبار كالكتب الاربعة
والخصال والعيون والعلل والامالى وغير ذلك من الكتب
الاخبارية الموجودة في هذا العصر اذ لا يحصل القطع بعدم
المخصص بدون ذلك وبعد التفتيش يحصل القطع بالتكليف
بالعام وان كان يجوز وجود المخصص في الكتب الغير الموجودة
في هذا الزمان بانبائه على تقدير الاكتفاء بالظن يكفي ملاحظة
الكتب الاربعة بل يكفي ملاحظة التهذيب والكافي بل لا يبعد
الاكتفاء بالتهذيب لندرة وجود غير مخصص في غير التهذيب
مع عدم عامه فيه ولا يكفي الكافي فقط وينبغي في فحص مخصص
العام المتعلق بشئ من مسائل الطهارة ملاحظة كل واحد من
ابوابها في التهذيب وكذا الصلوة والزكوة والصوم والحج و
غيرها سيما باب الزيادات والنوادر في كل منها والاحسن
ملاحظة الابواب المناسبة في الكتب الاخر ايضا فان في
كتاب الطهارة ما يتعلق بالنكاح وبالمكاسب وبالصلوة و
بالصوم وبالطلاق وبالحج وفي الصلوة ما يتعلق برمضان
والصوم وبالطهارة وبالاطعمة والمكاسب والنذر والميراث
والزكوة والديات وفي الزكوة ما يتعلق بالصلوة والصوم
والميراث والمكاسب والخمس والجهاد والضمان والفطرة
والجزية والنكاح والشهادة وفي الصوم ما يتعلق بالصلوة
والنذر والطهارة والحج والحدود والكفارات والطلاق وفي

ملاحظة ع (in margin)

الحج من الزكوة والجهاد والصلوة والصوم والطهارة والمكاسب
والذبائح والعقيقة والاجارة وفي المزار من الطهارة والصوم
والصلوة والاطعمة وفي الجهاد من الجزية والزكوة وفي
الديون وتوابعه من الزكوة والوصية والمكاسب والاقرار
والشهادة والميراث والنكاح وفي القضايا من الصلوة والصلح
والطلاق والضمان والحدود وفي المكاسب من الحج والخمس
والطهارة والقضاء والجزية والوصايا والنكاح والضمان و
في النكاح من الميراث والطلاق والنذر والاطعمة والمكاسب
والتدبير والقضاء والعتق والطهارة والحدود والجزية وفي
الطلاق من الصوم والعتق والمكاسب والشهادة والوصية
والنكاح واليمين والديات والميراث والحدود وفي العتق
وتوابعه من المكاسب والطلاق والميراث والزكوة والنذر
والصلوة والنكاح والوصية والشهادة والاقرار والقضاء
والديون والضمان والحج وفي الايمان وتوابعه من العتق
والصدقة والطلاق والكفارات والحج والنكاح والصوم و
الجهاد والقضاء وفي الصيد والذباحة من الطهارة والصلوة
والزكوة والمكاسب والنكاح والديات والشهادة وفي
الوقوف من المكاسب والقضاء والتدبير وفي الوصية
من الاقرار والقضاء والديون والضمان والنكاح والعتق
والزكوة والحج والطهارة والصوم والذباحة والمكاسب و
الميراث وفي الفرائض من الديات والنكاح والقضاء والوصايا
والطلاق والحدود والعتق والقصاص والزكوة والخمس و
الكفارة والزمان وفي الحدود من القضاء والطلاق والنكاح
والايمان والديات والاطعمة والمكاسب والطهارة و
الاشربة والذبائح والاقرار والزكوة والديون وفي الديات

من القضاء والجزية والميراث والعتق والصلوة والكفارات
والصوم والضمان والنكاح والمكاسب وقد تكفل بجميع ذلك
وغيره الفهرست الذي جعلته على التهذيب وهو من اهم الاشياء
لمن يريد الفقه والترجيح ولم يسبقني اليه احد والحمد لله **البحث
الثالث** اذا ورد عام وخاص متنافي الظاهر فاما ان يكونا من
الكتاب او من السنة او العام من الكتاب والخاص من السنة
او بالعكس فهذه اربعة اقسام وعلى كل تقدير فاما ان يكونا قطعيين
اوظنيين او العام قطعيا والخاص ظنيا او بالعكس فهذه ستة عشر
قسما فعلى كل تقدير فالقطعية والظنية اما بحسب المتن فيهما او
بحسب السند فيهما او بحسب المتن في العام وبحسب السند في الخاص
او بالعكس فهذه اربعة وستون قسما وعلى كل تقدير فالتنافي اما
بين منطوقيهما او مفهوميهما او منطوق العام ومفهوم الخاص
او بالعكس فهذه مائتان وستة وخمسون قسما وعلى كل تقدير
فاما ان يكون العام والخاص مقترنين او العام مقدما والخاص
مؤخرا او بالعكس او كلاهما مجهولي التاريخ او العام فقط او
الخاص فقط فهذه الف وخمسمائة وستة وثلثون قسما والخاص
المؤخر اما بعد وقت العمل او قبله فهذه الف وسبعمائة واثنان
وتسعون قسما وقد وقع الخلاف في كثير من هذه الاقسام في
جواز مقاومة الخاص للعام في كونه مبينا او ناسخا وتحقيق
الحق في كل واحد واحد على التفصيل مما يفضي الى غاية التطويل والمراد
المراد بالظني ما دل الدليل على حجيته شرعا كخبر العدل وكذا المفهوم
المراد به ههنا ما دل الدليل على اعتباره وسيجيء تفصيله ان شاء الله
تعالى اذا عرفت هذا فاعلم ان كل خاص علم وروده بعد وقت
العمل بالعام في الكتاب والاخبار النبوية فالظاهر انه ناسخ
لحكم العام في مورد ذلك الخاص لقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة

من

من غير داع اصلا اللهم الا ان يكون المتكلم عالما بتجدد حكم هذا
العام في مورد ذلك الخاص فان الظاهر ان الخاص مبين كما في
صورة تقدمه مطلقا وهو الوجه في اختصاص التقسيم الى ما بعد
وقت العمل وما قبله بالخاص المتاخر في قولنا والخاص المؤخر اما
بعد وقت العمل او قبله وما عدا ذلك فالظاهر بيانية الخاص للعام
وتخصيص العام بالخاص في اي قسم كان من الاقسام المذكورة ومنع
السيد المرتضى والشيخ وجماعة من اصحابنا ومن العامة تخصيص
الكتاب بخبر الواحد مطلقا وتوقف بعضهم واليه يميل المحقق
بناء على عدم ثبوت حجية خبر الواحد على الاطلاق وفصل بعضهم في كل
خاص ظني عارض عاما قطعيا فقال ان كان العام خص من قبل بدليل
قطعي متصلا كان كالاستثناء والشرط والغاية ونحوها او منفصلا
فيجوز تخصيصه مرة اخرى بهذا الظني والا فلا لضعف العموم في الاول
وقوته في الثاني والاولى التوقف في تخصيص القرآن بخبر الواحد
للشك في وجوب اتباع ما يفهم من ظاهر القرآن على الاطلاق وحجية
خبر الواحد على الاطلاق اما القرآن فلامور الاول تجويزنا كون
عمومات القرآن حين نزولها مقترنة بقرائن يظهر المقصود بها
للمخاطبين في ذلك الوقت ومع ذلك التجويز فلا يعلم حجية تلك
الظواهر بالنسبة الينا الثاني لزوم طرح اكثر الاخبار المروية في
كتابنا الاخبارية مما ورد في تفسير الآيات وفي الاحكام يظهر ذلك كتبنا د
لمن يتتبع الكتب الاربعة وغيرها سيما الكافي وتفسير علي بن ابراهيم
وعيون اخبار الرضا فان ثلثيها بل اربعة اخماسها مما يخالف الظاهر
الذي يفهم بحسب الوضع اللغوي كتفسير الشمس بالنبي صم والنهار
بعلي بن ابي طالب ع والليل بفلان وتفسير السكارى بسكر النوم
وغير ذلك مما هو اكثر من ان يعد ويحصى الثالث الروايات
التي تدل على حصر علم القرآن في النبي والائمة ع منها ما رواه الكليني

عن الصادق عم قال عم انما يعلم القران من خوطب به ومنها ما رواه في
كتاب الروضة بسنده عن ابي عبد الله عم في حديث طويل واعلموا
انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من خلق الله في دينه بهوى
ولا راى ولا مقاييس قد انزل الله القران وجعل فيه تبيان كل
شيء وجعل للقران ولعلم القران اهلا لا يسع اهل علم القران الذين
اتاهم الله علمه ان ياخذوا بهوى ولا راى ولا مقاييس اغناهم الله
تع عن ذلك بما اتاهم من علمه وخصهم به ووضعه عندهم كرامة
من الله اكرمهم بها وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة
بسؤالهم الحديث ومنها ما رواه في الاصول بسنده عن الصادق
عم قال قال رسول الله صم من عمل بالمقاييس فقد هلك ومن
افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد
هلك واهلك واختصاص علم ذلك بالائمة عم ظ والظاهر
ان المحكم ما اريد منه ظاهره والمتشابه ما اريد منه غير ظاهره
لا ما ذكروه في كتب الاصول من ان المحكم ما له ظاهر والمتشابه
ما لا ظاهر له كالمشترك لقوله تع واما الذين في قلوبهم زيغ
فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة الاية اذ اتباع المتشابه
بالمعنى الذي ذكروه غير معقول ومنها ما رواه بسنده عن امير المؤمنين
عم في حديث طويل يدعي فيه اختصاص العلم بالاحكام به فما نزلت
على رسول الله صم اية من القران الا اقرانيها واملاها علي رسول
الله صم فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها
ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله
ان يعطيني فهمها وحفظها الحديث ومنها ما رواه بسنده عن
معوية بن عمار عن احدهما عليهما السلام في قوله تع وما يعلم تاويله
الا الله والراسخون في العلم فرسول الله صم افضل الراسخين في
العلم وقد علمه الله تع جميع ما انزل عليه من التنزيل والتاويل

وما كان الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تاويله واوصياؤه من بعده
يعلمونه كله والذين لا يعلمون تاويله اذا قال العالم فيهم بعلم
فاجابهم الله تع بقوله يقولون امنا به كل من عند ربنا والقران
خاص وعام ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ فالراسخون في العلم
يعلمونه ومنها ما رواه عن سلمة بن محرز قال سمعت ابا جعفر
عم يقول ان من علم ما اوتينا تفسير القران واحكامه وعلم تغير
الزمان وحدثانه الحديث ومنها ما رواه عن الصادق عم في
حديث طويل اما انه شر عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه
منا الحديث ومنها ما رواه في تفسير انا انزلناه في ليلة عن ابي
جعفر عم قال فكذلك لم يمت محمد صم الا وله بعيث نذير قال
فان قلت لا فقد ضيع رسول الله صم من في اصلاب الرجال
من امته قال وما يكفيهم القران قال بلى ان وجد له مفسرا
قال وما فسره رسول الله صم قال بلى قد فسره لرجل واحد و
فسر للامة شان ذلك الرجل وهو علي بن ابي طالب عم الحديث
ومنها ما رواه الشيخ بسنده عن علي عليهم قال قال يا ايها الناس
اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون فان رسول الله
صم قد قال قولا آل منه الى غيره وقد قال قولا من وضعه في
غير موضعه كذب عليه فقام عبيدة وعلقمة والاسود واناس
منهم وقالوا يا امير المؤمنين فما نصنع بما قد خبر به في المصحف
قال يسال عن ذلك علماء آل محمد عم ومنها ما ورد ان تفسير
القران بالراي غير جائز حتى قال الطبرسي في مجمعه واعلم ان الخبر
قد صح عن النبي صم وعن الائمة القائمين مقامه عم ان تفسير
القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وروى العامة
عن النبي صم انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد
اخطا وقالوا وكره جماعة من التابعين القول في القران بالراي

كسعيد بن المسيب وعبيدة بن السلماني ونافع وسالم بن عبد الله
وغيرهم انتهى كلامه واما الشك في حجية خبر الواحد على الاطلاق
فلان عمدة ادلة حجيته الاجماع والاجماع فيما نحن فيه غير متحقق لما
عرفت من الاختلاف ولورود الروايات بطرح ما خالف القرآن
كرواية السكوني عن ابي عبد الله عم قال قال رسول الله صم
ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ورواية عبد الله بن
ابي يعفور قال سالته اباعبد الله عم عن اختلاف الحديث
يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث
فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل او من قول رسول
الله صم والا فالذي جاءكم اولى به وصحيحة ايوب بن الحر قال
سمعت اباعبد الله عم يقول كل شيء مردود الى الكتاب و
السنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وصحيحة
هشام بن الحكم وغيره عن ابي عبد الله عم قال خطب النبي صم
بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا
قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله وموثقة ايوب
بن راشد عن ابي عبد الله عم قال ما لم يوافق من الحديث
القرآن فهو زخرف ويمكن الجمع بحمل هذه الاخبار على الاخبار
النبوية التي روتها العامة او حمل المخالفة على ما اذا كان
مضمون الخبر مبطلا لحكم القرآن بالكلية والتخصيص بيان
لا مخالفة او المراد بطلان الخبر المخالف للقرآن اذا علم
تفسير القرآن بالاثر الصحيح اذ لا شك في بطلان المخصص اذا
كان ارادة العموم من القرآن معلوما بالنص الصريح والمخالفة
بدون ذلك غير معلومة لما عرفت وان كان تاويل الاخبار
الاولة ايضا ممكنا بان العلم بكل القرآن مختص في الائمة

عليهم

عليهم لكن الظاهر انه خلاف ما اعتقده علماؤنا الاولون قال
ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار في باب معنى العصمة قال ابو
جعفر مصنف هذا الكتاب الدليل على عصمة الامام لما كان كل الكلام
ينقل عن قائله يحتمل وجوها من التاويل واكثر القرآن والسنة مما
اجمعت الفرق على انه صحيح لم يغير ولم يبدل ولم يزد ولم ينقص محتمل
لوجوه كثيرة من التاويل وجب ان يكون مع ذلك مخبر صادق معصوم
من تعمد الكذب والغلط ينبئ عما عنى الله ورسوله في الكتاب
والسنة على حق ذلك وصدقه لان الخلق مختلفون في التاويل
كل فرقة تميل بمعنى القرآن والسنة الى مذهبها فلو كان الله
تبارك وتعالى تركهم بهذه الصفة من غير مخبر عن كتابه صادق
لكان قد سوغهم الاختلاف في الدين ودعاهم اليه اذ نزل كتابا
يحتمل التاويل وامرهم بالعمل بها فكانه قال تاولوا واعملوا وفي
ذلك اباحة العمل بالمناقضات ولما استحال ذلك على الله
وجب ان يكون مع القرآن والسنة في كل عصر من يبين من
المعاني التي عناها الله عز وجل بكلامه دون ما تحتمله الفاظ
القرآن من التاويل ويبين من المعاني التي عناها رسول الله
صم في سنته واخباره دون التاويلات التي تحتملها الفاظ
الاخبار المروية عنه عم وروى الكليني في الصحيح عن منصور بن
حازم قال قلت لابي عبد الله عم ان الله اجل واكرم من
ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان
من عرف ان له ربا فقد ينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب رضا
وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول فمن
لم ياته الوحي فقد ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف
انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة وقلت للناس تعلمون ان
رسول الله صم كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا بلى قلت فحين

معنى صلعم من كان الحجة على خلقه فقالوا القرآن فنظرت في
القرآن فاذا هو يخاصم به المرجئ والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته
فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء
كان حقا فقلت لهم من قيم القرآن فقالوا ابن مسعود قد
كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا لا
فلم اجد احدا يقال انه يعرف ذلك كله الا عليا ع و اذا كان
الشيء بين القوم فقال هذا لا ادري وقال هذا لا ادري
وقال هذا لا ادري وقال هذا انا ادري فاشهد ان عليا ع
كان قيم القرآن وكانت طاعته مفترضة وكان الحجة على
الناس بعد رسول الله صلعم وانما قال في القرآن فهو حق
فقال رحمك الله وايضا فان الظن الحاصل بعموم الالفاظ
المعروفة في الفاظ العموم مما ينكل طرح خبر الواحد به وضعف
ظن عمومها لكثرة الاختلاف الواقع فيها حيث ذهب بعضهم
الى انه لم يوضع للعموم لفظ اصلا وذهب بعضهم الى اشتراكها
لفظا وبعضهم معنى وتوقف بعضهم كما مر وح فطرح خبر
الواحد الذي يجب العمل به لولا المخالفة بمجرد ظن ضعيف
حاصل من الاعتبارات والاستقراءات الناقصة في غاية
الجرأة واحتج من ذهب الى عدم تخصيص القرآن بخبر الواحد
بان القرآن قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي
ويرد عليه اولا ان التخصيص انما هو في الدلالة وقطعية المتن
غير مجد والدلالة ظنية كما مر وثانيا بمنع ظنية خبر الواحد
بل هو ايضا قطعي من جهة الدلالة وثالثا بمنع ان الظني لا
يعارض القطعي وقد يرد عليه اولا ان التخصيص انما هو في
الدلالة وقطعية المتن غير مجد والدلالة ظنية كما مر وح
اذا كان الدليل الدال على حجية ذلك الظني قطعيا وباستلزام

امتناع

امتناع النسخ بخبر الواحد امتناع التخصيص به للاشتراك في مطلق التخصيص
والجواب منع علية المطلق للجواز بل هي التخصيص الخاص الافرادي
لا الازماني والسران الاوليين لا الثاني واحتج الذاهب الى
تقديم الخبر بان فيه جمعا بين الدليلين بخلاف العمل بالعام فانه
يوجب الغاء الخاص بالمرة والجواب اولا منع حجية الاجماع الخبر
ح وثانيا بمنع وجوب الجمع بين الدليلين او اولويته اذا كان
الجمع مخرجا للدليل القطعي عن معناه الحقيقي **الباب الثالث** في الادلة
الشرعية وفيه فصول **الاول** في الكتاب ووجوب اتباعه و
العمل به متواتر ومجمع عليه وقد استقصينا الكلام فيه في البحث
المتقدم وقد وقع الخلاف في تغيره فقيل ان فيه زيادة ونقصانا
وبه روايات كثيرة رواها الكليني وعلي بن ابراهيم في تفسيره و
المشهور انه محفوظ ومضبوط كما انزل لم يتغير ولم يتبدل
حفظه الحكيم الخبير قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون والحق انه لا ثمرة لهذا الاختلاف اذ الظاهر تحقق
الاجماع على وجوب العمل بما في ايدينا سواء كان مغيرا اولا
وفي بعض الاخبار تصريح بوجوب العمل به الى ظهور القائم
من آل محمد ع ثم اعلم ايضا انه وقع اختلافات كثيرة بين
القراء وهم جماعة كثيرة وقدماء العامة اتفقوا على عدم جواز
العمل بقراءة غير السبعة او العشرة المشهورة وتبعهم من تكلم
في هذا المقام من الشيعة ايضا ولكن لم ينقل دليل يعتد به
على وجوب العمل بقراءة هؤلاء دون من عداهم وتعلق بعضهم
في القراءات السبع بما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن
حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الاحاديث
تختلف منكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف
وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا

فامنن او امسك بغير حساب ولا يخفى عدم الدلالة على القراءات السبع
المشهورة مع انه قد روى الكلينى فى كتاب فضل القران روايات منافية
لها منها رواية زرارة عن ابى جعفر ع قال ان القران واحد نزل من عند
واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وصحيحة فضيل بن يسار قال
قلت لابى عبد الله ع ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة
احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند
الواحد ولا بحث لنا فى الاختلاف الذى لا يختلف به الحكم الشرعى
واما فيما يختلف به الحكم الشرعى فالمشهور التخيير بين العمل باى قراءة
شاء العامل وذهب العلامة الى رجحان قراءة عاصم بطريق ابى بكر
وقراءة حمزة ولم اقف لهم ولا على مستند يمكن الاعتماد عليه
شرعا فالاولى الرجوع فيه الى تفسير حملة الذكر وحفظة القران
صلوات عليهم اجمعين ان امكن والا فالتوقف كما قال ابو الحسن ع
ما علمتم فقل وما لم تعلموا فها واهوى بيده الى فيه والامر فيه
سهل لعدم تحقق محل التوقف **الفصل الثانى** فى الاجماع وفيه ابحاث
الاول الاجماع لغة الاتفاق واصطلاحا عندنا اتفاق جمع يعلم
به ان المتفق عليه صادر عن رئيس الامة وسيدها وسيدها
صلوات الله عليه وآله والحق امكانه ووقوعه والعلم به وحجيته
وقد اختلف فى كل من المواضع الثلثة وذكاء حججهم يمتنع التعرض
لها وسبب حجيته ظاهر بما مر من التعريف وهو اشتماله على
قول الامام المعصوم الذى لا يقول الا عن وحى الهى وليس
سبب حجيته انضمام الاقوال واجتماعها كما يقول المخالفون
حيث احتالوا فى اطفاء نور الله فجعلوا اجماع اقوال الامة حجة
واجب الاتباع كالقران والحديث وادلتهم بعد تمامها لا تدل
على مطلوبهم فالاجماع عندنا ليس امرا غير السنة **البحث الثانى**
الاجماع يطلق على معنيين احدها اتفاق جمع على امر يقطع بان احد

المجمعين هو المعصوم ع ولكن لا يميز شخصه وهذا القسم من الاجماع
مما لا يكاد يتحقق لان الامام ع قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا
مشهورا عند الشيعة فى كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع
حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وما يقال لو انه لو اتفق وقع
اجماع علماء الرعية على الباطل وجب على الامام ان يظهر و
يباحثهم حتى يردهم الى الحق لئلا يضل الناس فهو مما لا ينبغى
ان يصغى اليه لان جل الاحكام بل كلها معطل كالامر بالمعروف
والنهى عن المنكر واقامة الحدود وغير ذلك ومع ذلك فهو
لا يظهر وايضا اجماعهم انما يوجب ضلالة الناس اذا كان
واجب الاتباع بدون العلم بدخول الامام فيهم وليس كذلك كما
عرفت وثانيهما اتفاق جماعة على امر لا نقطع بدخول الامام ع
فيهم بل قد يقطع بخروجه عنهم الا ان هؤلاء المجمعين كانوا
ممن لا يجوز العقل اجتماعهم على الافتاء من دون سماعهم ذلك
الفتوى عن قدوتهم وامامهم ع وعدم ذلك التجويز لا يتم
الا بعد التتبع عن احوال هؤلاء المجمعين والاطلاع على تقويهم
وديانتهم فهو مختلف باعتبار خصوص المجمعين فقد يحصل
باثنين بل بواحد وقد لا يحصل بعشرة بل بعشرين **البحث الثالث**
الحق امكان الاطلاع على الاجماع بالمعنى الثانى من غير جهة النقل
فى زمان وقوع الغيبة الى حين انقراض الكتب المعتمدة و
الاصول الاربعمائة المتداولة كزمان المحقق والعلامة و
ما ضاهاه ولكنه بعيد اما امكانه فلان كتب اصحاب الائمة
ع كانت موجودة مشهورة كفتاوى المتفقهة المتاخرين عندنا
وفتاويهم كانت مودعة فى كتبهم فقد يحصل العلم بقول
الامام ع اذ لو حصل العلم بفتاوى علة منهم كزرارة ومحمد بن
مسلم والفضيل وابى بصير المرادى ومن يحذو حذوهم و

انكار ذلك مكابرة واصحاب الائمة ع كانت لهم فتاوى مشهورة
قد نقل بعضها المتاخرون كما نقل رئيس المحدثين فتاوى الفضل
بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وغيرهما في كتاب الميراث
من الفقيه وغيره وكذا الكليني في الكافي ونقل الشيخ في التهذيب
في باب الخلع فتيا جعفر بن سماعة والحسن بن سماعة وعلي بن
رباط وابن حذيفة وعلي بن الحسين وفي باب عدة النساء
مذهب الحسن بن سماعة وعلي بن ابراهيم بن هاشم وجعفر
بن سماعة ومعوية بن حكيم وغيرهم وفي باب ميراث
المجوس اختلاف ائمة الحديث وعلمائهم وفي باب المرتد و
المرتدة فتوى جميل بن دراج وغير ذلك مما يطلع عليه بعد
التتبع واما بعده فلان من تتبع احوال ائمة الحديث يحصل
له العلم العادي بانهم اذا سمعوا شيئا من الامام ع يسندونه
اليه ولا يقتصرون على مجرد فتويهم وما اسندوه الى الامام
ع في الفروع من الاصول المعتمدة نقله نقدة الحديث
كالمحمدين الثلثة سيما فيما يحتاج فيه الى نقل الاجماع فعلى
هذا يشكل الاعتماد على الاجماعات المنقولة سيما في غير العبادات
وسيما اذا لم يكن فتاوى اصحاب الائمة فيه معلومة ولم يكن
ورد فيه نص اصلا نعم لا يبعد جواز الاعتماد على الاجماع
في مادة ورد فيها نصوص مخالفة لذلك الاجماع اذا علم
عدم غفلتهم عن هذه النصوص وتواترها عندهم فان
من هذا الاجماع المخالف لتلك النصوص يحصل العلم بوصول
دليل يقطع العذر اليهم لكنه بعيد الوقوع اذ الغالب
تحقق النص بل النصوص الموافقة ايضا للاجماع البحث
الرابع الحق التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد لما
عرفت ولاختلاف الاصطلاحات في الاجماع فان ا

من حال

من حال القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهما اطلاق الاجماع
على ما هو المصطلح عند العامة من اتفاق الفرقة الغير المبتدعة
ولو في زمان الغيبة على امر وح فكيف الوثوق بالاجماعات
الواقعة في كلامهم وزعم بعض علمائنا ان علمائنا في زمان
الغيبة اذا اتفقوا على امر وكانوا مخطئين يجب على الامام ان
يظهر لهم ولو بنحو لا يعرفونه ويباحث معهم حتى يردهم الى
الحق وبطلان هذا مما لا يحتاج الى البيان بعد ملاحظة
تعطل اكثر الاحكام والامور الفصل الثاني في السنة وفيه ابحاث
الاول السنة هي قول النبي او الامام او فعلهما او تقريرهما
على وجه ولما كان المهم منها هو القول فلنتكلم فيه ويسمى
حديثا وخبرا وينقسم الى متواتر واحاد والمتواتر هو الخبر صح
خبر جماعة بلغوا في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطؤهم
على الكذب كالمخبرين عن وجود مكة واسكندر ونحوهما
والظاهر قلة الخبر المتواتر باللفظ في زماننا فنسكت عنه و
خبر الواحد هو ما لم يفد العلم باعتبار كثرة المخبرين وقد
يفيد العلم بالقرائن وهو ضروري وانكاره مكابرة ظاهرة
البحث الثاني اختلف العلماء في حجية خبر الواحد العاري عن
قرائن القطع فالاكثر من علمائنا الباحثين في الاصول على
انه ليس بحجة كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج و
ابن ادريس وهو الظاهر من ابن بابويه في كتاب الغيبة و
الظاهر من كلام المحقق بل الشيخ الطوسي ايضا بل نحن لم نجد
قائلا صريحا بحجية خبر الواحد ممن تقدم على العلامة والسيد
المرتضى يدعي الاجماع من الشيعة على انكاره كالقياس
من غير فرق بينهما اصلا ولكن الحق انه حجة كما اختاره المتاخرون
منا وجمهور العامة لوجوه الاول انا نقطع ببقاء التكاليف

الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة و الزكوة و
الصوم و الحج و المتاجر و الانكحة و نحوها مع ان جل اجزائها
و شرائطها و موانعها و ما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير
القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها
هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد و من انكر ذلك فانما
ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالايمان الثاني انا نقطع بعمل اصحاب
الائمة ع و غيرهم ممن عاصرهم باخبار الاحاد بحيث لم يبق
للمتتبع شك في ذلك و نقطع بعلم الائمة عليهم السلم بذلك و
العادة قاضية بوجوب تواتر المنع عن الائمة ع لو كان
العمل بها في الشريعة ممنوعا مع انه لم ينقل عنهم ع حتى واحد
بالمنع بل ظاهر كثير من الاخبار جواز العمل بها كما ستقف
عليه عنقريب انشاء الله تعالى و يؤيده اطباق العلماء على
رواية اخبار الاحاد و تدوينها و الاعتناء بحال الرواة
و التفحص عن المقبول و المردود و قال العلامة في النهاية
اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين
و فروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة ع و
الاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي و غيره وافقوا على
قبول خبر الواحد و لم ينكره سوى المرتضى و اتباعه
لشبهة حصلت لهم و الحق انه لا يظهر من كلام الشيخ انه
يعمل بخبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للقطع ثم
هو فسر القرائن و ذكر فيها امورا لا يمكن اثبات قطعيتها
الثالث ظواهر الروايات و هي كثيرة منها ما رواه الكليني
بسنده عن المفضل بن عمر قال قال لي ابو عبد الله ع اكتب و
بث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك
فانه ياتي على الناس زمان هرج لا يانسون فيه الا بكتبهم

فان

فان ظاهره جواز العمل بما في الكتب من الاحاديث و هي احاد
خبار
فان تواترها او احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع بعيد
جدا و منها ما رواه في الصحيح عن محمد بن الحسن بن ابي خالد شنبولة
قال قلت لابي جعفر الثاني ع جعلت فداك ان مشايخنا
رووا عن ابي جعفر و ابي عبد الله ع و كانت التقية شديدة
فكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا
فقال حدثوا بها فانها حق و منها ما رواه في الصحيح ايضا عن
سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال قلت اصلحك
الله انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فما يرد علينا شيء الا و عندنا
فيه شيء مسطر و ذلك مما انعم الله علينا بكم ثم يرد علينا
الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا الى بعض و
عندنا ما يشبهه فنقيس على احسنه فقال و ما لكم و القياس
انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم
ما تعلمون فقولوا به و ان جاءكم ما لا تعلمون فها و اهوى
بيده الى فيه الحديث و فيه تقرير منه ع في العمل و الفتوى
بالكتاب مع انه غالبا يكون من قبيل اخبار الاحاد و منها
ما رواه في الصحيح عن عبد الله بن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله
ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به
قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله
عز و جل او من قول رسول الله صلى الله عليه و اله و الا فالذي
جاءكم اولى به و ظاهر ان السائل سال عن اخبار الاحاد اذ لا
دخل للوثوق بالراوي و عدمه في القطع من الاخبار و نحوها
الاخبار الواردة في حكم اختلاف الاخبار كما سيجيء في اخر الكتاب
ان شاء الله و هي تدل على حجية خبر الواحد بشرط اعتضاده بالقران
او سنة الرسول صلعم و نحوها ما رواه في الموثق بعبد الله بن بكير

عن رجل عن ابي جعفر ع الى ان قال واذا جاءكم منا حديث
فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا
به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ومنها
الروايات الواردة في الامر بابلاغ الحديث الى الناس مثل
ما رواه في الصحيح عن خيثمة قال قال لي ابو جعفر ع ابلغ شيعتنا
انه لا ينال ما عند الله الا بعمل وابلغ شيعتنا ان اعظم الناس
حسرة يوم القيمة من وصف عدلا ثم يخالفه الى غيره اذ لا
شك في علمهم ع بعدم انتهائها الى حد القطع وقد يحتج على
هذا المطلب بالايات كقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون حيث تدل على وجوب الحذر بانذار الطائفة
من الفرقة وهي تصدق على واحد كالفرقة على الثلثة فيفيد
وجوب اتباع قول الواحد وهو المط وقوله تع ان جاءكم
فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما
فعلتم نادمين حيث يدل بمفهومه على انتفاء التبين والتثبت
عند خبر العدل فاما الرد اولا او القبول والاول يوجب
كون العدل اسوء حالا من الفاسق وهو باطل فيكون الحق هو
الثاني وهو المط والاولى ترك الاستدلال بهذه الايات
فانه يرد على الاستدلال بالاولى ان المتبادر من الطائفة الزيادة
على الاثنين فالظ ان المراد بالفرقة من ذكره الله تع اهل كل
حشم حشم وقرية وايضا على تقدير خروج واحد من كل ثلثة فالظ
في بلوغ الخبر حد التواتر لان الغالب في الاحشام والقرى
الكثرة العظيمة وبعد توطن ثلثة انفس من الرجال و
النساء والصبيان في موضع لا يكون لهم رابع بل عاشر و
ايضا يحتمل كون الانذار بطريق الفتوى بمعنى الروايات ولا

فوندج

لانزاع

نذار

لا نزاع لاحد في قبوله ويسمونه فتوى المجتهد وايضا اطلاق الا
على نقل روايات الاحكام الشرعية غير متعارف فيحتمل كون
المراد التخويف على ترك او فعل ما ثبت بطريق القطع وهذا
مما يتأثر النفس بسماعه ويحصل به للنفس خوف يوجب اهتمامهم
بالواجبات وترك المحرمات وان لم يكن خبر الواحد حجة
وايضا يحتمل ان يقال ان خبر الواحد المشتمل على الانذار حجة
لقضاء العقل بمثل هذه الاحتياطات دون غيره والاجماع على
عدم الفصل غير معلوم وايضا يحتمل ان يكون ضمير ليتفقهوا
راجعا الى الباقي من الفرقة مع العالم دون من نفر منهم
وغير ذلك من الاعتراضات وعلى الاية الثانية بانه
استدلال بمفهوم الصفة على اصل علمي وحاله معلوم وايضا
الاية واردة في شخص خاص وذكر فاسق انما هو لاعلام
الصحابة بفسق ذلك الشخص الخاص وتبيين حاله لا لانتفاء
هذا الحكم عند انتفاء هذا الوصف احتج المنكرون بان
العمل بخبر الواحد اتباع الظن وقول على الله بغير علم وهو
غير جائز اما الصغرى فلان خبر الواحد لا يفيد العلم وايضا
النزاع انما هو فيما لا يفيده وانما غايته ان يفيد الظن
واما الكبرى فللايات الكثيرة كقوله تعالى في مقام الذم ان
يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا
وقوله تع ان هم الا يظنون وقوله تع وما يتبع اكثرهم
الا ظنا ونحو ذلك وقوله تع في الايات الكثيرة وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس
لك به علم والجواب اولا منع الصغرى فان اتباع الظن
هو ان يكون مناط العمل هو الظن من حيث هو هو و
ههنا ليس كذلك وانما مناط العمل هو كلام اصحاب العصمة

المنقول عنهم واخبار مهابط الوحي الائمة صلوات الله
عليهم اجمعين بشرط عدم المخالفة للكتاب والسنة وعدم
المعارضة ونحو ذلك على ما سيأتي سواء افاد الظن او
لا وعلى تقدير القول باشتراط جواز العمل به بافادة الظن
ايضا لا يلزم كون مناط العمل هو الظن بل هو الخبر الخاص
المشروط بالظن ولهذا لو حصل بحكم شرعي لا من دليل شرعي
لا يجوز العمل به اتفاقا منا بل ومن غيرنا ايضا فعلم الفرق
بين اتباع الظن واتباع الخبر الخاص بشرط الظن فلا تغفل
وايضا فان العمل بخبر الواحد انما هو اتباع للدليل القطعي
الدال على حجية خبر الواحد فهو اتباع للقطع وثانيا بمنع
الكبرى فان سياق الايات يقتضي اختصاصها باصول
الدين وايضا فان المطلق يقيد والعام يخص اذا وجد
الدليل ونحن قد دللنا على حجية خبر الواحد
للعمل بخبر الواحد في هذا الزمان شرائط جمعها وجود
الخبر في الكتب المعتمدة الشايعة كالكافي والفقيه والتهذيب
ونحوها مع عمل جمع منهم به من غير رد ظاهر ولا معارضة
لما هو اقوى منه سواء كان الراوي عدلا او لا وسواء كانت
الرواية مسندة صحيحة او حسنة او موثقة او ضعيفة في الاصطلاح
او مرسلة او مرفوعة او موقوفة او منقطعة او منفصلة
او معنعنة او منكرة او معللة او مضطربة او مدرجة
او معلقة او مشهورة او غريبة او عزيزة او مسلسلة او
مقطوعة الى غير ذلك من الاصطلاحات والقوة تكون
باعتبار العدالة والورع والشهرة وعمل الاكثر ونحو ذلك مما
سيجيء التنبيه عليه انشاء الله تع نعرف
عدالة الراوي في هذا الزمان وما ضاهاه وكذا عدليته

الظنّ ح

وو تعدوا وتعينه بتزكية العدل المشهور وقد انحصر المزكي
والجارح في الشيخ الطوسي ره والكشي والنجاشي وابن الغضائري
وابن طاوس والعلامة ومحمد بن شهراشوب وابن داود
وربما يوجد التزكية والجرح لغيرهم ايضا في كتب الحديث كالفقيه
والكافي وغيرهما والظاهر الاكتفاء بالواحد في الجرح والتعديل
وان لم يذكر السبب والا لم يوجد خبر صحيح بالاصطلاح المشهور
وسيجيء فيه مزيد تحقيق ومع تعارض الجرح والتعديل فقيل
بتقديم الجرح لانه يحصل به الجمع بينهما والظاهر الترجيح بالقرائن
ان امكن والا فالتوقف وبقي ههنا مباحث اخر تركناها
لقلة فايدتها كمباحث المطلق والمقيد والمجمل والمبين و
الناسخ والمنسوخ ومباحث المنطوق والمفهوم سيجيء ما
يعتد به منها ان شاء الله تع في الادلة العقلية
وتحقيق ما يعتمد عليه ههنا وما لا يعتمد عليه وهي اقسام
الاول ما يستقل بحكمه العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة
وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك كذا ذكره
المحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى وغيرهما وحجية
هذه الطريقة مبنية على الحسن والقبح العقليين والحق
ثبوتهما لقضاء الضرورة به في الجملة ولكن في اثبات الحكم
الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بهما نظر وتامل
والواجب العقلي ما يستحق فاعله المدح وتاركه الذم والشرعي
ما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وعكسه الحرام
فيهما ووجه النظر امور الاول ان قوله تع وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ظاهر في ان العقاب لا يكون الا بعد
بعثة الرسل فلا وجوب ولا تحريم الا وهو مستفاد من
الرسول ثم فان قلت يجوز ان يستحق العقاب ولكن لا

لو ح

بهداية الله تعالى الا بعد بيان الرسول ايضا ليتعاضد العقل
والنقل لطفا منه تعالى قلت ظاهر ان الوجوب شرعا مثلا
ما يجوز المكلف العقاب على تركه فلا يتصور وجوب شرعي
مثلا عند الجزم بسبب اخبار الله تعالى بعدم العقاب بل
لا يكون ح الا الوجوب العقلي الثاني ما ورد من الاخبار
كما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد
عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار عن ابي
عبد الله ع قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان
الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا
وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة و
الصيام الحديث والتطبيق كما مر وايضا قد نقل تواتر الاخبار
بانه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وبانه على الله بيان
ما يصلح للناس وما يفسد وبانه لا يخلو زمان عن امام معصوم
ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم والظاهر منها حصر العلم
بهما في ذلك وبان اهل الفترة واشباههم معذورون
ويكون تكليفهم يوم الحشر وايضا قد ورد كل شيء مطلق حتى
يرد فيه نهي رواه ابن بابويه في الفقيه في تجويز القنوت
بالفارسية فيفهم دخول غير المنصوص في المباح الثالث ما عليه
اصحابنا والمعتزلة من ان التكليف فيما يستقل به العقل
لطف في العقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب
على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه ح وايضا
العقل حكم بانه يبعد من الله تعالى وكول بعض احكامه الى
مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها في الادراكات و
الاحكام من غير انضباطه بنص وشرع فانه يوجب الاختلاف

والنزاع

والنزاع مع ان يعلم من احدى الفوائد في ارسال الرسل ونصب
الاوصياء ع فعلى ما ذكرنا يشكل التعلق بهذه الطريقة في اثبات
الاحكام الشرعية الغير المنصوصة لكن الظاهر انه لا يكاد يوجد شيء
يندرج في هذه الطريقة الا وهو منصوص من الشرع ففائدة
هذا الخلاف نادر والله اعلم الرابع ما رواه الكليني في الصحيح
عن زرارة عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمسة اشياء
الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع
ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه و
يكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه
ولا كان من اهل الايمان والحديث طويل اخذنا منه موضع
الحاجة وهذا الاخير انما يدل على ان الاحكام العملية يتوقف
على الشرع وكانه هو الحق للنصوص المطلقة الدالة على تعذيب
الكافر بتركها وكفرهم الشاملة لاهل الفترة وغيرهم فلو الكفار
كان المعارف الفطرية موقوفة على الشرع من حيث الوجوب
لم يثبت تعذيب الوثني من اهل الفترة فان قلت الواجب
العقلي هو ما يكون فاعله مذموما كذلك فالحرام العقلي تاركه
مثلا لا بد وان يكون مكروها وممقوتا لله تعالى وليس الحرام
الشرعي الا كذلك لان فاعل فعل هو مكروه عند الله ممقوت
له تعالى مستحق لعقابه ضرورة قلت الحرام الشرعي ما يجوز
المكلف العقاب عليه ولا يكفي مجرد الاستحقاق وان علم
انتفاؤه بسبب ما كاخباره بذلك وايضا بداهة استلزام
المكروهية عند الله تعالى لاستحقاق عقابه محل نظر ومنع
فان قلت فاذا كان الامر على ما ذكرت فلم لم تحكم بعدم
حجية هذه الطريقة على البت بل جعل حجيتها محل التامل المشعر

بالشك والتردد قلت وجه التردد بما مر ومن ان اخباره تعم
بنفي التعذيب فيما هو مذموم ومكروه عنده اغراء منه
تعم المكلف على هذا المذموم وهو قبيح ونقض للغرض فيج
ان لا يكون ما يندرج في هذه الطريقة مندرجا في قولهم و
ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فيج ان ينبني الكلام في صحة
الملازمة المذكورة وعدمها وقد قال السيد المرتضى في
الذريعة واما الحد المحظور فهو القبيح الذي قد اعلم المكلف
او دل على ذلك من حاله وذهب الفاضل الزركشي في شرح
جمع الجوامع الى ان الحسن والقبح ذاتيان والوجوب والحرمة
شرعيان وانه لا ملازمة بينهما فقال تنبيهات ان
المعتزلة لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام انما
يقولون ان العقل يدرك ان الله تعالى شرع احكام الافعال بان
بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهما عندهم مؤد
الى العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي تابع لهما لا عينهما فما
كان حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا منعه فصار عند
المعتزلة حكمان احدهما عقلي والآخر سمعي شرعي تابع له وثانيها
انهم لا يقولون انه بمعنى العقاب والثواب ليس بشرعي
اصلا خلافا لما يوهمه ظاهر عبارة المص وغيره ما
اقتصر عليه المص من حكاية قولهم هو المشهور وتوسط قوم
فقالوا قبحها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع و
هو الذي ذكره اسعد بن علي الزنجاني من اصحابنا وابو
الخطاب من الحنابلة وذكره الحنفية وحكوه عن ابي حنيفة
نصا وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن
المجيد وسلامته من الوهن والتناقض فههنا امران الاول

ادراك

ادراك العقل حسن الاشياء وقبحها والثاني ان ذلك كاف في
الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا ملازمة بين الامرين
بدليل وما كان ربك ليهلك القرى بظلم اي بقبح فعلهم واهلها
غافلون اي لم ياتهم الرسل والشرائع ومثله ولولا ان
تصيبهم مصيبة بما قدمت ايديهم اي من القبائح فيقولوا
لولا ارسلت الينا رسولا انتهى كلام الزركشي وليس الغرض
من نقل هذا الكلام الاحتجاج به بل التنبيه على ان الملازمة
المذكورة مما قد تكلم عليه جماعة من اهل البحث والنظر و
اعلم ان المحقق الطوسي ذكر في بعض تصانيفه ان القبيح العقلي
ما ينفر الحكيم منه وينسب فاعله الى السفه وقال بعض المتاخرين
من اصحابنا لا يقال قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
يبطل الحسن والقبح الذاتيين لانا نقول هنا مسئلتان الاولى
الحسن والقبح الذاتيان والاخرى الوجوب والحرمة الذاتيان
والذي يلزم من ذلك بطلان الثانية لا الاولى وبينهما بون
بعيد الا ترى ان كثيرا من القبائح العقلية ليست بحرام في الشرع
ونقيضه ليس بواجب انتهى كلامه وفي آخر كلامه نظر ظاهر
وقال السيد المرتضى ايضا في الذريعة في اثبات اباحة ما لم
يرد به شرع بعد ادعاء انتفاء المضرة العاجلة واما المضرة
الآجلة فهي العقاب وانما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذي
يجب ان يرد به لو كان ثابتا لان الله تعالى لا بد ان يعلمنا ما
علينا من المضار الآجلة التي هي العقاب الذي يقتضيه قبح
الفعل فاذا فقدنا هذا الاعلام قطعنا على انتفاء المضرة الآجلة
ايضا انتهى كلامه القسم الثالث استصحاب حال العقل اي الحالة
السابقة وهي عدم شغل الذمة عند عدم دليل او امارة عليه
والتمسك به بان يقال ان الذمة لم تكن مشغولة بهذا الحكم في

الزمان السابق او الحالة الاولى فلا تكون مشغولة في الزمان
اللاحق او الحالة الاخرى وهذا انما يصح اذا لم يتجدد ما يوجب
شغل الذمة في الزمان الثاني و وجه حجيته ح ظ اذ التكليف
بالشيء مع عدم الاعلام به تكليف الغافل وتكليف بما لا
يطاق ويدل عليه الاخبار ايضا كما سيجيء بعض منه **القسم**
الثالث اصالة النفي وهو البراءة الاصلية قال المحقق الحلي ره
اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى
مدعي حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة
الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة
شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا
ببيان مقدمتين الاولى انه لا دلالة عليه شرعا بان نضبط
طرق الاستدلالات الشرعية ونبين عدم دلالتها عليه
والثانية ان نبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه
احدى تلك الدلالات لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف
بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق
ولو كانت عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع
منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند
هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى كلامه في كتابه
الاصول ولا يخفى ان بيان هاتين المقدمتين مما لا سبيل اليه
الا فيما يعم به البلوى اما الاول وهو عدم السبيل الى البيان
فيما لا يعم به البلوى فلان جل احكامنا معشر الشيعة بل
كلها متلقاة من الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين
وظاهر انهم عليهم السلام لم يتمكنوا من اظهار جميع الاحكام و
ما اظهروه لم يتمكنوا من اظهاره على ما هو عليه في نفس الامر
للتقية على انفسهم وعلى شيعتهم من الحكام الظلمة والحسدة

الدلالة

الكفرة

الكفرة نعم هذا يتم عند المخالفين القائلين بان النبي صلعم اظهر كل ما
جاء به عند اصحابه وتوفرت الدواعي على اخذه ونشره ولم يقع
بعده صلعم فتنة اوجبت اخفاء بعضه ويجوز خلو بعض الوقائع
عن الحكم الشرعي ح اذا تتبع الفقيه ولم يجد دليلا على واقعة
علم انتفاء الحكم الشرعي فيها في نفس الامر وهذا عندنا باطل
لان النبي صلعم اودع كل ما جاء به عند عترته الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين مما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة
ولم يخل واقعة عن حكم حتى ارش الخدش كما نطق به النصوص
وامر الناس بسؤالهم والرد اليهم وعلى هذا فكيف يعلم
من انتفاء الدليل انتفاء الحكم في نفس الامر نعم يعلم عدم
تكليف المكلف اذا لم يجد الدليل بعد التتبع بما في نفس الامر
لانه تكليف بما لا يطاق ويدل عليه الاخبار الكثيرة روى ابن
بابويه في من لا يحضره الفقيه في بحث جواز القنوت بالفارسية
عن الصادق عم قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي باب
الاستطاعة من كتاب التوحيد في الصحيح عن حريز بن
عبد الله عن ابي عبد الله عم قال قال رسول الله صلعم رفع
عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه و
ما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد و
الطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة
وهذا الحديث مذكور في اوائل من لا يحضره الفقيه ايضا
ولا يخفى ان ما نحن فيه من قبيل ما لا يعلمون وذكر في باب
التعريف والحجة والبيان حدثنا احمد بن محمد بن يحيى العطار
ره عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن
فرقد عن ابي الحسن ذكريا بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وهذه

ينطقوا

الرواية فی الکافی فی باب حجج الله علی خلقه وروی ابن بابویه
ایضا بسنده عن حفص بن غیاث القاضی قال قال ابو عبد الله
ع من عمل بما علم کفی ما لم یعلم وفی النوادر من المعیشة من الکافی
بسنده عن عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله ع قال کل شیء
یکون فیه حرام وحلال فهو حلال لک ابدا حتی تعرف الحرام
منه بعینه فتدعه ومعناه روایة اخری عنه ع ایضا ونقل عن کتاب
المحاسن للبرقی انه روی عن ابیه عن درست بن ابی منصور عن
محمد بن حکیم قال قال ابو الحسن ع اذا جاءکم ما تعلمون فقولوا
واذا جاءکم ما لا تعلمون فیها ووضع یده علی فیه فقلت ولم
ذلک قال لان رسول الله صلی الله علیه وآله اتی الناس بما اکتفوا به علی
عهده وما یحتاجون الیه الی یوم القیمة وقد یتوهم منافاة
هذه الروایة للروایات السابقة والحق عدمها لانها محمولة
علی تعیین الحکم الواقعی او علی عدم الافتاء وان جاز العمل
بنفسه فتامل وفی کتاب التوحید لرئیس المحدثین ابن بابویه
حدثنا ابی ره قال حدثنا عبد الله بن جعفر الحمیری عن احمد
بن محمد بن عیسی عن الجال عن ثعلبة بن میمون عن عبد
الاعلی بن اعین قال سالت ابا عبد الله ع عمن لم یعرف
شیئا هل علیه شیء قال لا واما الثانی وهو السبیل الی بیان
المقدمتین المذکورتین وامکانه فی ما یعم البلوی کنجاسة
ارض الحمام ونجاسة الغسالة ووجوب قصد السورة المعینة
عند البسملة ووجوب نیة الخروج ونحو ذلک فالحق امکان
بیان المقدمتین المذکورتین فان المحدث الماهر اذا
تتبع الاحادیث المرویة عنهم علیهم السلام فی مسئلة لو کان فیها
حکم مخالف الاصل لاشتهر لعموم البلوی بها ولم یظفر بحدیث
یدل علی ذلک الحکم یحصل له الظن الغالب بعدمه لان

جما غفیرا من العلماء اربعة الاف منهم تلامذة الصادق ع
کما نقله فی المعتبر کانوا ملازمین لائمتنا ع فی مدة تزید
علی ثلثمائة سنة وکان همهم وهم الائمة ع الطاهرین الذین
عندهم وتالیفهم کلما یسمعونه منهم والفرق بین هذا القسم
والقسم الثانی ان بناء الاستدلال فی القسم الثانی علی
انتفاء الحکم فی الزمان السابق واجراؤه فی اللاحق بالاستصحاب
فیرد علیه ما یرد علی حجیة الاستصحاب فی نفس الحکم الشرعی
ولهذا اعترضت الشافعیة علی الحنفیة بان قولکم بالاستصحاب
فی نفی الحکم الشرعی دون نفسه تحکم وبناؤه فی هذا القسم علی
انتفاء الدلیل علی ثبوت الحکم فی الحال سواء وجد فی السابق
اولا نعم لما اعتبر فی القسم الثانی عدم العلم بتجدد ما یوجب
ثبوت الحکم فی الزمان اللاحق بعد الفحص المعتبر فی الحکم ببراءة
الذمة کان کل موضع یصح فیه الاستدلال بالقسم الثانی یصح
بهذا القسم ایضا فلذا لم یفرق جماعة بینهما وعدوهما واحدا
واعلم ان الشهید الثانی ره ذکر فی تمهید القواعد ان الاصل
یطلق علی معان الاول الدلیل ومنه قولهم الاصل فی هذه المسئلة
الکتاب والسنة الثانی الراجح ومنه قولهم الاصل فی الکلام
الحقیقة الثالث الاستصحاب ومنه قولهم اذا تعارض الاصل
والظاهر فالاصل مقدم الا فی مواضع کما ذکره الشهید الاول
ره فی قواعده الرابع القاعدة ومنه قولهم لنا اصل وقولهم الاصل
فی البیع اللزوم والاصل فی تصرفات المسلم الصحة ای القاعدة
التی وضع علیها البیع بالذات وحکم المسلم بالذات اللزوم فی
بیعه والصحة فی تصرفاته لان وضع البیع شرعا النقل ما لکل
من المتبایعین الی الاخر والمراد بالراجح ما یترجح اذا خلی الشیء
ونفسه مثلا اذا خلی الکلام ونفسه یحمله المخاطب علی المعنی

الحقيق لانه راجح والمراد من الاصل في قولهم الاصل براءة
الذمة هذا المعنى واما قولهم الاصل في كل ممكن عدمه فيمكن
حمله على الحالة الراجحة حتى يكون من القسم الثاني ويمكن حمله
على الحالة السابقة حتى يكون من القسم الثالث اذا عرفت هذا
فالاصل بالمعنى الاول لا شك في حجيته وكذا بالمعنى الثاني
اذا كان في براءة الذمة مع عدم المخرج عنها وكان الرجحان
من نص شرعي وبالمعنى الثالث سيجيء الكلام فيه ان شاء الله
تعالى واما بالمعنى الرابع اي القاعدة فان كانت تلك القاعدة
مستفادة من نص شرعي او اجماع كلي فالظاهر حجيته والا فلا
فقولهم الاصل في الاشياء الطهارة اصل مستفاد من الشرع
لان الطاهر هو ما ابيح ملابسته في الصلوة اختيارا والنجاسة
ما حرم استعماله في الصلوة والاغذية للاستقذار او للتوسل
الى الفرار والتعريفان من الشهيد الاول في قواعده فالشارع
لما امر بالصلوة مستقبلا طاهرا ساترا للعورة يحصل هذه
الماهية باي فرد كان والبدن متلطخا باي شيء كان وكذا
الثوب متلطخا باي شيء كان فاذا اخرج بعض الاشياء وهو
النجاسات بقي الباقي على عدم مانعيته من الصلوة وتحقق
الصلوة معه وهو معنى الطهارة فيكون طهارة الاشياء
مستفادة من الامر بالصلوة مع السكوت عما عدا النجاسة
اذا كان في البدن او الثوب وكذا قولهم الاصل في الاشياء
الحل لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان ما ظاهرة
في العموم ولذا يفهم عموم انواع الانتفاع ايضا فانه لو كان
المراد اباحة انتفاع خاص معين معلوم للمكلفين لم يكن هناك امتنان غير ح
امتنان اذ العقل يحكم بوجوب اجتناب ما تساوى فيه
احتمال النفع والمضرة وايضا يدل عليه قوله تعالى حرمت عليكم

الميتة

الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وقوله تعالى
ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما
اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات الاية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
كلوا مما في الارض حلالا طيبا وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم
خنزير بل في هذه الاية اشعار بان اباحة الاشياء مركوزة
في العقول قبل الشرع لانها في صورة الاستدلال على الحل بعدم
وجدان التحريم الا للاشياء الخاصة فتامل وكذا قولهم الاصل
في الافعال الاباحة لما مر من قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي وما بعده من الاخبار الكثيرة المذكورة في هذا القسم واعلم
ايضا ان ههنا قسما من الاصل كثيرا ما يستعمله الفقهاء و
هو اما اصالة عدم الشيء واصالة عدم تقدم الحادث بل هما
قسمان والتحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي و
العدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف
لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون في
الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل
المذكورة مثلا اذا كان اصالة براءة الذمة مستلزمة لشغل
الذمة من جهة اخرى فح لا يصح الاستدلال بها كما اذا علم
نجاسة احد الانائين مثلا بعينه واشتبه بالاخر فان
الاستدلال باصالة عدم وجوب الاجتناب عن احدهما
بعينه لو صح يستلزم وجوب الاجتناب عن الاخر وكذا
في الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما والزوجة المشتبهة
بالاجنبية والحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك و
كذا اصالة العدم كان يقال الاصل عدم نجاسة هذا الماء
وهذا الثوب فلا يجب الاجتناب عنه الا اذا كان شاغلا

للذمة كان يتيقن في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل
عدم بلوغه كرا فيجب الاجتناب عنه وكذا في اصالة عدم
تقدم الحادث فيصح ان يقال في الماء الذي وجد فيه نجاسة
بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او
بعده الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ما لاقى ذلك
الماء قبل رؤية النجاسة ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة
كما اذا استعملنا ماء ثم ظهر ان ذلك الماء كان قبل ذلك
في وقت نجسا ثم طهر بالقاء كر عليه دفعة ولم يعلم ان
الاستعمال هل كان قبل تطهيره او بعده فلا يصح ان يقال
الاصل عدم تقدم تطهيره فيجب اعادة غسل ما لاقى ذلك
الماء حالا في ذلك الاستعمال لانه اثبات حكم بلا دليل
فان حجية الاصل في النفي باعتبار قبح تكليف الغافل و
وجوب اعلام المكلف فلذا يحكم ببراءة الذمة عند عدم بالتكليف صح
الدليل فلو ثبت حكم شرعي بالاصل يلزم اثبات حكم من
غير دليل وهو باطل اجماعا فان قلت لم لا يكون اللازم
فيما لم يدل عليه دليل التوقف لما روي الشيخ السعيد
قطب الدين الراوندي عن ابن بابويه قال اخبرنا قال ابي صح
اخبرنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد
بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال
الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على
كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وفي الكافي في
باب اختلاف الحديث في الموثق عن سماعة عن ابي
عبد الله ع قال سالته عن رجل اختلف عليه رجلان
من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه

والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال قال يرجيه حتى يلقى من
يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية اخرى بايهما اخذت
من باب التسليم وسعك وفي اخر حديث عمر بن حنظلة عن
الصادق ع قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن
اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم
وفي اخره ايضا بعد بيان وجوه الترجيح في الخبرين المختلفين
قال فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف
عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وفي باب
النهي عن القول بغير علم بسنده عن ابي عبد الله ع قال
انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال انهاك ان تدين
الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم وفي الصحيح عن عبد
الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع اياك وخصلتين
ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برايك او
تدين بما لا تعلم وبمضمونها روايات اخر مذكورة في هذا
الباب والذي بعده او يكون الحكم ح العمل بالاحتياط
لما رواه الشيخ في التهذيب عن علي بن السندي عن صفوان
عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن ع عن
رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل
واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد
منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سالني عن ذلك فلم
ادر ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم
بالاحتياط حتى تسالوا عنه فتعلموا والامر بالاحتياط يدل
على عدم جواز العمل بالبراءة الاصلية والا لقال فعليكم
بالعمل بالبراءة الاصلية وروى ايضا في بحث المواقيت

عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان ابن داود عن
عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى
القرص ويقبل الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع
فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلى ح وافطر
ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل
فكتب الى ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ
بالحائطة لدينك ولا يخفى انه صريح فى طلب الاحتياط
ونقل عن محمد بن جمهور الاحسائى فى كتاب غوالى اللآلى
انه قال روى العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال
سالت الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتى عنكم الخبران
او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة
خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان
قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف
الاحتياط الحديث قلت الجواب اما عن ادلة التوقف
فانه لا يمنع ان ما لم يدل عليه دليل ولم يرد ولم يبلغنا
فيه نص شرعى داخل فى الشبهة اذا دلة التوقف واردة
فيما ورد فيه من الشرع نصان متعارضان فالحاق
غير المنصوص به قياس بط عند العاملين بالقياس
ايضا لانتفاء الجامع بين الاصل والفرع وثانيا بان
قولهم عليهم السلام كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى وما
حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير ذلك
من الاخبار التى مر بعضها اخرج ما لا نص فيه عن حكم
الشبهة على تقدير تسليم شمول احاديث التوقف له
وكونه شبهة وثالثا بان الاخبار الدالة على التوقف
عند تعارض الامارتين معارضة بما دل على التخيير عند

التعارض

التعارض كما لا يخفى ففى تعيين وجوب التوقف فى الشبهة
المذكورة ايضا نظر ط ورابعا بان المحرم ما يجب اجتنابه
وهذه الاخبار كالصريحة فى ان الشبهة ليست من المحرمات
فلا يكون اجتنابها واجبا بل لما كانت مما قد يجر ويفضى الى
ارتكاب الحرام يكون اجتنابها مستحبا وارتكابها مكروها
ولهذا وقع طلب ترك ارتكاب الشبهة فى هذه الروايات
بطريق النصيحة والموعظة لا بطريق صيغة النهى الظ فى
الالزام فتامل واما عن ادلة الاحتياط فعن الرواية
الاولى اولا بمنع انه من قبيل ما نحن فيه لان باصابة الصيد
علم اشتغال ذمة كل من الرجلين فيجب العلم ببراءة الذمة
ولا يحصل الا بجزاء تام من كل واحد منهما فلا يجوز التمسك
فيه باصالة براءة الذمة والحاصل انه اذا قطع باشتغال
الذمة لشىء ويكون لذلك الشىء فردان باحدهما يحصل
البراءة قطعا وبالاخر يشك فى حصول براءة الذمة فانه
ح لا اعلم خلافا فى وجوب الاتيان بما يحصل به يقين براءة
الذمة لقولهم ع لا يرفع اليقين الا اليقين مثله وغير ذلك
ونحن نجوز التمسك بالاصل فيما لم يقطع باشتغال الذمة
وهذا ظاهر وثانيا بتسليم عدم الجواز العمل بالاصل
مع التمكن من الرد الى الائمة والسؤال عنهم عليهم صلوات
الله وسلامه لان العمل بالاصل مع حضورهم والتمكن
من سؤالهم بمنزلة العمل بالاصل فى هذا الزمان من دون
التفحص والتفتيش عن النص هل هو متحقق او لا وهو غير
جايز بالاجماع وعن الرواية الثانية اولا بما مر اولا عن
الاولى فان اشتغال الذمة بالصلوة معلوم ولا يحصل يقين
البراءة الا بالتاخير حتى تذهب الحمرة وثانيا بان الظ

من قوله ع ابرئ لك الخ الاستحباب لا الوجوب
وح يكون دالا على حصول البراءة بالتقديم ايضا وعن
الرواية الثالثة بعد الاغماض عن سندها فانه لا
بانه ليس من قبيل ما نحن فيه لانه منصوص ولكن
ورد فيه نصان متعارضان فالحاق غير المنصوص
به قياس كما مر وثانيا بانه معارض للاخبار الدالة
على التخيير وجواز العمل بكل من الخبرين وثالثا بانه
معارض للاخبار الدالة على التوقف لان التوقف
عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم اخر من
الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب
الامر المحتمل للوجوب وحكم اخذ ما عدا التحريم كما هو ظ
موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف
هو الاحتياط فقد سهى وغفل ورابعا باحتمال ان يكون
المراد بالاخذ بما فيه الحايط لدينك الاخذ بما وافق
كتاب الله وترك ما خالف كتاب الله اذ ليس هذا
الوجه من الترجيح مذكورا في هذه الرواية مع انه
مذكور في جميع الروايات الواردة في هذا الباب
بدلا عن هذا الوجه المذكور في هذه الرواية وخامسا
بامكان الحمل على الاستحباب ويشعر باستحباب
الاحتياط في ترك ما يحتمل التحريم صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج عن ابي ابراهيم عليه السلم قال سألته عن
الرجل يتزوج المراة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل
له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها
بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة
بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر

بجهالة

بجهالة ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالة انها
في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى
الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر
على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور قال
نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها
الحديث ولا يخفى انه يظهر من الرواية مدرجة على الاحتياط
مع العلم بالتحريم في العدة والجهل بانها في عدة ويظهر
منها انه معذور في ترك هذا الاحتياط ولفظ اهون فيه
اشعار باستحباب الاحتياط مع العلم بالتحريم في العدة
والجهل بالعدة واعلم ان لجواز التمسك باصالة
براءة الذمة وباصالة العدم وباصالة عدم تقدم
الحادث شروطا احدها ما مر من عدم استلزامه
لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى وثانيها ان لا يتضرر
بسبب التمسك به مسلم او من في حكمه مثلا اذا فتح انسان
قفصا لطاير فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك
رجلا فهرب دابته فضلت او نحو ذلك فانه ح وصلت د
لا يصح التمسك ببراءة الذمة بل ينبغي للمفتي التوقف
عن الافتاء ولصاحب الواقعة الصلح اذا لم يكن
منصوصا بنص خاص او عام لاحتمال اندراج مثل
هذه الصور في قوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
وفي ما يدل على حكم من اتلف مالا لغيره اذ نفي الضرر
غير محمول على نفي حقيقته لانه غير منفي بل الظاهر
ان المراد به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع
والحاصل ان في مثل هذه الصور لا يحصل العلم بل ولا
الظن بان الواقعة غير منصوصة وقد عرفت ان

شرط التمسك بالاصل فقدان النص بل يحصل القطع
ح يتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير
او التحان ادهما معا فينبغي للضار ان يحصل العلم ببراءة
ذمته بالصلح وللمفتي الكف عن تعيين حكم لان جواز
التمسك باصالة براءة الذمة والحال هذه غير معلوم
وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن ابيه عن درست
بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن عم
اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها
ووضع يده على فيه فقلت ولم ذاك قال لان رسول الله تعلمون د
صلعم اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه
من بعده الى يوم القيمة فان قلت هذه الرواية كما تدل على
حكم ما اذا حصل الضرر يدل على غيره ايضا قلت لا انا
فانا ندعي انه ليس داخلا فيما لا تعلمون فان قبح تكليف
الغافل معلوم وموضوعية ما يجب علمه عن العباد معلوم
واباحة ما لم يرد فيه نهي معلوم للاخبار المذكورة واما
في صورة الضرر فيكون التكليف ح تكليف الغافل غير
معلوم اذا الضار يعلم انه صار سببا لاتلاف مال محترم
واشتغال الذمة ح في الجملة مما هو مركوز في الطبائع و
كذا الكلام في كونه مما يحجب علمه عن العباد ومما لم يرد
فيه نهي وثالثها ان لا يكون الامر المتمسك فيه بالاصل
جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك به لو وقع الاختلاف
في صلوة هل هي ركعتان او اكثر واقل في نفي الزائد
وعلى هذا القياس بل كل نص بين فيه اجزاء ذلك
المركب كان دالا على عدم جزئية ما لم يذكر فيه فيكون
نفي ذلك المختلف فيه ح منصوصا لا معلوما بالاصل

كما لا يخفى ثم اعلم ان جماعة من الفقهاء كثيرا ما
يستعملون الاصل المحمول عليه العدم وبعد التامل يظهر
رجوعه الى ادعاء اصالة الوجود كما قالوا الاصل عدم
تداخل الاسباب يعني اذا تحقق امارتان لشيء فا
لاصل عدم الاكتفاء بفعل ذلك الشيء مرة واحدة بل
يلزم فعله متعددا بحسب تعدد سببه وكذا كثيرا ما
يستعملون لفظ الاصل في مواضع لا يرجع الى الاصل
المذكور بانه حجة ولا الى القاعدة المستفادة من الشرع
والشهيد الاول في القواعد استعمل لفظ الاصل في موا ضع
منها صحيح ومنها لا يظهر له وجه قال الاصل عدم اجزاء
كل من الواجب والندب عن الاخر وقال الاصل ان النية
فعل المكلف ولا اثر لنية غيره وقال الاصل عدم بلوغ
الماء كرا وقال قد يتعارض الاصلان كدخول المأموم
في صلوة وشك هل كان الامام راكعا او رافعا ولكن
يؤيد الثاني بالاحتياط وقال الاصل صحة البيع وقال الاصل
عدم القبض الصحيح يعني للمبيع وقال الاصل عدم معرفة
المشتري بصفة المبيع وقال قد يتعارض الاصل والظ
وقال الاصل عدم تقدم الاسلام وقال الاصل عدم صحة
العقد وقال الاصل السلامة من العلة وقال الاصل الواحد صح
في اللفظ الحمل على الحقيقة وقال الاصل في الكلام الحقيقة
وقال الاصل يقتضي قصر الحكم على مدلول اللفظ وانه لا
يسري الى غير مدلوله وقال الاصل عدم تحمل الانسان
عن غيره ما لم ياذن له وقال الاصل ان كل واحد لا يملك
اجبار غيره وقال الاصل في الاحكام التابعة للمسميات
ارتباطه بحصول تمام المسمى وقال الاصل عدم تداخل الاسباب

وقال الاصل في البيع اللزوم وقال الاصل في العقود الحلول
وقال الاصل في الميراث النسبي التولد وفي السببي الانحصار
بالعتق وقال الاصل في الهبات المستحب ان يكون
مستحبا لامتناع زيادة الوصف على الاصل وفي الاكثر
اخرج مواضع من الاصل الذي ذكر وانت بعد ما احطت
بشرائط العمل بالاصل تمكن من معرفة الصحيح منها من
غيره بعد اطلاعك في الجملة على الفروع الفقهية مثلا قوله
الاصل في البيع اللزوم ليس له وجه لان خيار المجلس
مما يعم اقسام البيع وهكذا انما الغرض من نقل جملة من
مواضع استعمال الاصل ان تمتحن نفسك ليتشحذ
ذهنك وتحقيق الاصل على هذا الوجه مما لا نجده في غير
هذه الرسالة والله اعلم القسم الرابع الاخذ بالاقل
عند فقد الدليل على الاكثر كما يقول بعض الاصحاب في
عين الدابة نصف قيمتها ويقول الاخر ربع قيمتها
فيقول المستدل ثبت الربع اجماعا فينتفي الزائد نظرا
الى البراءة الاصلية وعد صاحب المعتبر هذا القسم
من البراءة الاصلية وذكر في الذكرى انه راجع اليها
والحق انه قسم من اقسام اصالة البراءة ولا
وجه لعده قسيما على حدة الا اني التزمت ان اذكر
كل ما عد في ادلة العقل ثم اذكر ما هو الحق فيه واعلم
ان التمسك بهذا القسم لا يكاد يصح الا ان يعلم
تحقق اجماع شرعي او دليل اخر على ثبوت الاقل
والا فشغل الذمة معلوم فيجب تحصيل العلم ببراءة
الذمة ولا يعلم بالاقل وقد عرفت ما في حجية الاصل
اذا كان من هذا القبيل القسم الخامس التمسك

بعدم الدليل فيقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه قال
في المعتبر وهذا يصح فيما علم انه لو كان هناك دليل لظفر به
اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال
حجة وكلامه في غاية الجودة ففيما يعم به البلوى يمكن التمسك
بهذه الطريقة واما في غيره فيحتاج الى المقدمتين المذكورتين
ولا يتم الا بتتبعا تاما مع استحالته عندنا لما عرفت فلا بعد فيه
قال في الذكرى ويرجع هذا القسم الى اصالة البراءة والظاهر ان
الفقهاء يستدلون بهذه الطريقة على نفي الحكم الواقعي وباصالة
البراءة على عدم تعلق التكليف وان كان هناك حكم في نفس
الامر فلذا عدا قسمين واختلف العلماء في ان عدم المدرك
هل هو مدرك شرعي لعدم الحكم او لا وقد عرفت مما مر جلية
الحال والحق عندنا انه لا يوجد واقعة الا وله مدرك شرعي
ببركات الائمة المهدية عم ولا اقل من اندراجها في ما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفي كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي وفي اخبار التوقف وغير ذلك مما مر فلا تغفل القسم السادس
استصحاب حال الشرع وهو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت
او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال
ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما هو كذلك فهو
باق وقد اختلف فيه العامة بينهم فنفاه جماعة واثبته اخرى
واختاره منا العلامة ونسب اختياره الى الشيخ المفيد
ايضا وسيجيء وانكره المرتضى والاكثر حجة المثبتين ان ما
تحقق وجوده ولم يظن طرو مزيل له فانه يحصل الظن ببقائه
وبانه تحدد الاجماع على اعتباره في بعض المسائل فيكون حجة
وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت
والمسائل التي ذكروها ليس مما نحن فيه كما ستطلع عليه وحجة

الثانية ان الاحكام الشرعية لا تثبت الا بالادلة المنصوبة
من قبل الشارع والاستصحاب ليس منها ولتحقيق المقام
لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام
الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول والثانى الاحكام
الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهى الواجب والمندوب
والثالث والرابع الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الكف
والترك وهى الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية
الدالة على الاباحة والسادس الاحكام الوضعية كالحكم
على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع عنه والمضايقة
بمنع ان الخطاب الوضعى داخل فى الحكم الشرعى مما لا يضر
فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب
شيء فلا يخ اما ان يكون موقتا اولا وعلى الاول ان
يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه فى كل جزء من اجزاء
ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك ح فى ثبوت
ذلك الحكم فى الزمان الثانى بالنص لا بالثبوت فى
الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثانى
ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة
المكلف مشغولة حتى ياتى به فى اى زمان كان ونسبة
اجزاء الزمان اليه نسبة واحدة فى كونه اداء فى كل جزء
منها سواء قلنا بان الامر للفور او لا والتوهم بان
الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الوقت المضيق اشتباه
غير خفى على المتامل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب
فى شيء ولا يمكن ان يق باثبات الحكم فى القسم الاول
فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد
ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام فى النهى بل هو اولى بعدم

دم

توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار و
التخييرى ايضا كذلك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام
الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب
واما الاحكام الخمسة الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا
سببا من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف
لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول
لاباحة التصرفات والاستمتاعات فى الملك والنكاح
وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم
والصلوة الى غير ذلك فينبغى ان ينظر الى كيفية سببية
السبب هل هى على الاطلاق كما فى الايجاب والقبول فان
سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل
وكذا الزلزلة او فى وقت معين كالدلوك ونحوه مما
لم يكن السبب وقتا وكالكسوف والحيض ونحوهما مما
يكون السبب وقتا للحكم فان السببية فى هذه الاشياء
على نحو اخر فانها اسباب للحكم فى اوقات معينة و
جميع ذلك ليس من الاستصحاب فى شيء فان ثبوت
الحكم فى شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس
تابعا للثبوت فى جزء اخر بل نسبة السبب فى اقتضاء
الحكم فى كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام فى الشرط والمانع
فظهر مما مر ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا فى
الاحكام الوضعية اعنى الاسباب والشرائط والموانع
للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه فى الاحكام
الخمسة انما هو بتبعيتها كما يق فى الماء الكر المتغير بالنجاسة
اذا زال تغيره من قبل نفسه بانه يجب الاجتناب منه
فى الصلوة لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه الى ان

الشارع لحكم

نخ

النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فيكون كذلك
بعده وبق في المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة ان
صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده اى كان
مكلفا ومامورا بالصلوة بتيممه قبله فكذا بعده فان
مرجعه الى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء وكذا بعده
والطهارة من الشروط فالحق مع قطع النظر عن الروايات
عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب او الشرط
او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده
في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق
عليه ثابتا في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر
بدون ملاحظة الروايات انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية
تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرو شك
بل وظن ايضا يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت
اولا الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء
فانه يحكم به حتى يعلم زواله روى زرارة في الصحيح عن
الباقر عم قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب
الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد
تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين
والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى
جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد
نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من
وضوئه ولا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه
بيقين اخر فان اليقين والشك عاما ومطلق ينصرف
الى العموم في مثل هذه المواضع بل صرح الشيخ الرضي بان
الجنس المعرف باللام او الاضافة للعموم وادرجه ابن

الحاجب

الحاجب في مختصره في الفاظ العموم من غير نقل خلاف فيه
ثم ذكر الفاظا اختلف في عمومها ومع التنزل عن ذلك فالظاهر
هنا العموم فانه عم استدل على ان الوضوء اليقيني لا ينقض
بشك النوم بقوله ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولو كان
مراده انه لا ينقض يقين الوضوء ابدا بشك النوم كان
عينا للمقدمة الاولى فقانون الاستدلال يقتضي ان يكون
عاما وايضا فان حمل المعرف باللام هنا على العهد يحتاج
الى قرينة ما نعة عن الحمل على الجنس وليست متحققة قال
الرضي في اوائل بحث المعرفة والنكرة وكل اسم دخله اللام
لا يكون فيه علامة كونه بعضا من كل فينظر ذلك الاسم
فان لم يكن معه قرينة حالية لا مقالية دالة على انه بعض
مجهول من كل كقرينة الشرى الدالة على ان المشترى بعض
في قولك اشتر اللحم ولا دلالة على انه بعض معين كما في
قوله تعالى او اجد على النار هدى فهي اللام التي جيء بها
للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ثم
شرع في الاستدلال على وجوب حمله على الاستغراق
ثم قال فعلى هذا قولهم الماء طاهر اى كل الماء والنوم
حدث اى كل النوم اذ ليس في الكلام قرينة البعضية
لا مطلقة ولا معينة ثم ذكر قوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا اى كل واحد منهم وقال العلامة
التفتازاني في المطول في بحث تعريف المسند اليه باللام
اللفظ اذا دل على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج
فاما ان يكون لجميع الافراد او لبعضها اذ لا واسطة بينهما
في الخارج فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب ان
يكون للجميع والى هذا ينظر صاحب الكشاف حيث يطلق

بلغ

لام الجنس على ما تفيد الاستغراق كما ذكر في قوله تعـ
انّ الانسان لفي خسر انه للجنس وقال في قوله تعـ انّ الله
يحبّ المحسنين انّ اللام للجنس فيتناول كلّ محسن ولا
يخفى انّ قوله لعدم دليلها صريح في انّ حمل لام الجنس
على البعض يحتاج الى الدليل دون حمله على الجميع ثمّ لا
يخفى ان اليقين والشكّ مما لا يمكن اجتماعهما في وقت
واحد فالمراد انه اذا تيقن وجودا مما يجب الحكم بوجوده
الى ان يحقق يقين اخر يعارضه وصحيحة اخرى لزرارة
ايضا وفي اخرها قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم
اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثمّ صلّيت فرايت فيه
قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت
على يقين من طهارتك ثمّ شككت فليس ينبغي لك ان
تنقض اليقين بالشكّ ابدا قلت فانّي قد علمت انّه قد
اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك
الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من
طهارتك تمام الحديث وههنا ايضا لا يمكن حمل اليقين على
يقين طهارة الثوب والشكّ على الشكّ في نجاسة الثوب
بلا معارض اصلا لما مرّ وفي الكافي في باب السهو في الفجر
والمغرب والجمعة في الصحيح عن زرارة عن احدهما عليهما السلام
قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد
احرز ثنتين قال يركع ركعتين الى ان قال ولا ينقض
اليقين بالشكّ ولا يدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط
احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشكّ باليقين ويتمّ على
اليقين فيبني عليه ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات
ودلالته على العموم غير خفية وفي التهذيب عن بكير قال

قال

تعلم م

قال لي ابو عبدالله ع اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك
ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت وروى
عمار في الموثق عن ابي عبدالله ع قال كل شيء طاهر حتى تعلم
انه قذر فاذا علمت فقد قذر وما لم فليس عليك وروى عبدالله
ابن سنان في الصحيح قال سال رجل ابا عبدالله ع وانا حاضر
انّي اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير
فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبدالله ع صلّ
فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك قد اعرته اياه وهو طاهر
ولم تستيقن نجاسته فلا باس ان تصلّي فيه حتى تستيقن
انه نجسه وروى حريز في الصحيح قال سالت ابا جعفر ع عن
السّمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم اناكله فقال اما
ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكل واما ما لم تعلم فكله حتى
تعلم انه حرام وروى عبدالله بن سنان في الصحيح قال قال ابو عبدالله ع
كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه وروى مسعدة بن صدقة في الموثق
عن ابي عبدالله ع قال سمعته يقول كلّ شيء هو لك حلال
حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل
الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك
ولعله حرّ باع نفسه او خدع فبيع او قهرا وامراة تحتك
وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين
لك غير ذلك او تقوم به البيّنة وروى بعدّة طرق الصادق
ع كل ماء طاهر حتى تستيقن انه قذر لا يقال هذه الاخبار
الاخيرة انما تدلّ على حجية الاستصحاب في مواضع مخصوصة
فلا تدلّ على حجيته على الاطلاق لانا نقول الحال على ما ذكرت
من ان ورودها في موارد مخصوصة الا انّ العقل يحكم من بعض

الاخبار الدالة على حجيته مطلقا ومن حكم الشارع به في مواضع
مخصوصة كثيرة كحكمه باستصحاب الملك وجواز الشهادة به
حتى يعلم الرافع والبناء على الاستصحاب في بقاء الليل والنهار
وعدم جواز قسمة تركة الغايب ولو مضى زمان يظن عدم بقائه
وعدم تزويج زوجاته وجواز عتق العبد الابق من الكفارة
الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة بان الحكم في خصوص هذه المواضع
بالبناء على الحالة السابقة ليس لخصوص هذه المواضع بل لان
اليقين لا يرفعه الا يقين مثله وينبغي ان يعلم ان للعمل بالاستصحاب
شروطا الاول ان لا يكون هناك دليل شرعي
اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فتعين
العمل بذلك الدليل اجماعا الثاني ان لا يحدث في الوقت الثاني
امر يوجب انتفاء الحكم الاول فالعامل بالاستصحاب ينبغي له
غاية الملاحظة في هذا الشرط مثلا في مسألة من دخل في الصلوة
بالتيمم ثم وجد الماء في اثناء الصلوة ينبغي للقائل بالبناء على
تيممه واتمام الصلوة للاستصحاب ملاحظة النص الدال
على ان التمكن من استعمال الماء ناقض للتيمم هل هو مطلق
او عام بحيث يشمل هذه الصورة اولا فان كان الاول
فلا يجوز العمل بالاستصحاب لانه يرجع الى فقد الشرط
الاول حقيقة والا فيصح التمسك به وفي مسالة من طلق
زوجته المرضعة ثم تزوجت بعد العدة بزوج اخر و
حملت منه ولم ينقطع بعد لبنها فالحكم بان اللبن للزوج
الاول للاستصحاب كما فعله المحقق في الشرايع وغيره
يتوقف على ملاحظة ما دل على ان لبن المرءة الحامل من الذي
حملت منه هل يشمل هذه الصورة اولا فعلى الاول لا يصح
الاستصحاب لانه اما ان يتعين الحكم بالثاني او يصير من

قبيل

قبيل تعادل الامارتين فيحتاج الى الترجيح وعلى الثاني يصح
الثالث ان لا يكون هناك استصحاب اخر معارض له يوجب
نفي الحكم الاول في الثاني مثلا في مسئلة الجلد المطروح
قد استدل جماعة على نجاسته باستصحاب عدم الذبح فان
في وقت حيوة ذلك الحيوان يصدق عليه انه غير مذبوح
ولم يعلم زوال عدم المذبوحية الى زمان الموت حتف انفه
فيكون نجسا لان الطهارة ح لا يمكن الا مع الذبح فان
هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد الثابتة
في حال الحيوة اذ لم يعلم زوالها لاحتمال الذبح وباستصحاب
عدم الموت حتف انفه ونحوه الثابت اولا كعدم المذبوحية
واستدل بعض اخر على النجاسة بان للذبح اسبابا حادثة
والاصل عدم الحادث فيكون نجسا وقد عرفت ايضا ان
اصالة العدم ايضا مشروط بشروط منها ان لا يكون مثبتا
لحكم شرعي مع انه معارض ايضا باصالة عدم اسباب الموت
ايضا الرابع ان يكون الحكم الشرعي المترتب على الامر الوضعي
المستصحب ثابتا في الوقت الاول اذ ثبوت الحكم في الوقت
الثاني فرع لثبوت الحكم في الاول فاذا لم يثبت في الزمان
الاول فكيف يمكن اثباته في الزمان الثاني مثلا باستصحاب
عدم المذبوحية في المسئلة المذكورة لا يجوز الحكم بالنجاسة
لان النجاسة لم تكن ثابتة في الوقت الاول وهو وقت
الحيوة والسر فيه ان عدم المذبوحية لازم لامرين الحيوة
والموت حتف انفه والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم
من حيث هو هو بل ملزومه الثاني اعني الموت فعدم المذبوحية
لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية العارض للحيوة
مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف انفه والمعلوم

ثبوته فی الزمان الاول هو الاول لا الثانی وظ انه غیر
باق فی الوقت الثانی فهو فی الحقیقة تخرج مثل هذه الصورة
من الاستصحاب اذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه هنا
معلوم ولیس مثل المتمسک بهذا الاستصحاب الا مثل
من تمسک علی وجود عمرو فی الدار الوقت الثانی باستصحاب فی ۶
بقاء الضاحک المتحقق بوجود زید فی الدار فی الوقت
الاول وفساده غنی عن البیان الخامس ان لا یکون
هناک استصحاب اخر فی امر ملزوم لعدم ذلک
المستصحب مثلا اذا ثبت فی الشرع ان الحکم بکون
الحیوان میتة یستلزم الحکم بنجاسة المایع القلیل الواقع
ذلک الحیوان فیه لا یجوز الحکم باستصحاب طهارة
الماء ولا نجاسة الحیوان فی مسئلة من رمی صیدا فغاب
عنه ثم وجد فی ماء قلیل یمکن استناد موته الی الرمی
والی الماء وانکر بعض الاصحاب ثبوت هذا التلازم
وحکم بکلا الاصلین بنجاسة الصید وطهارة الماء
ولکن قد عرفت سابقا ان طهارة الاشیاء لیست
بالاستصحاب فی وقت بل بالاصل بمعنی القاعدة
المستفادة من الشرع وکذا النجاسة قبل ثبوت الرافع
الشرعی لان الحکم وقع فی الاخبار فی بیان تطهیر النجس
بالغسل فی الثوب والبدن والاناء واعادة الصلوة
قبله وهو صریح فی بقاء النجاسة الی حین الغسل فیکون
بقاء النجاسة الی حین الغسل مدلولا للاخبار فلا
یکون بالاستصحاب وکذا وقع الامر باهراق الماء
القلیل النجس والنهی الظاهر فی الدوام عن التوضی
والشرب من الماء النجس وهو کالصریح فی استمرار

النجاسة وورد الامر فی حق المربیة للصبی بغسل قمیصها فی الیوم
مرة وورد النهی عن الصلوة فی الثوب المشتری من النصرانی
قبل غسله وبجنبه ع فی صحیحة محمد بن اسمعیل بن بزیع حین
سئله عن الارض والسطح یصیبه البول وما اشبهه هل
تطهره الشمس من غیر ماء قال کیف تطهر من غیر ماء الی
غیر ذلک مما یدل علی بقاء النجاسة واذا کان بقاء النجاسة
الی حین المطهر الشرعی منصوصا من الروایات فکیف یمکن
القول بانه بالاستصحاب ففی بعض الامثلة المذکورة فی
شرایط الاستصحاب قد انضم الیه امر اخر من الادلة
وهو الاصل بمعنی القاعدة فالامثلة للتوضیح وقد یمکن
اشتراط شروط اخر غیر ما ذکرنا لکن الجمیع فی الحقیقة
یرجع الی انتفاء المعارض وعدم العلم والظن بالانتفاء قال
المدقق الاسترابادی فی الفواید المکیة بعد ایراد الاخبار
الدالة علی الاستصحاب المذکور لا یقال هذه القاعدة تقتضی
جواز العمل باستصحاب احکام الله تعالی کما ذهب الیه المفید و
العلامة من اصحابنا والشافعیة قاطبة وتقتضی بطلان
قول اکثر علمائنا والحنفیة بعدم جواز العمل به لانا نقول
هذه شبهة عجز عن جوابها کثیر من فحول الاصولیین و
الفقهاء وقد اجبنا عنها فی الفواید المدنیة تارة بما محصله
ان صور الاستصحاب المختلف فیها عند النظر الدقیق والتحقیق
راجعة الی انه اذا ثبت حکم بخطاب شرعی فی موضوع فی
حال من حالاته نجزیه فی ذلک الموضوع عند زوال الحالة
القدیمة وحدوث نقیضها فیه ومن المعلوم انه اذا تبدل
قید موضوع المسالة بنقیض ذلک القید اختلف موضوع
المسئلتین فالذی سموه استصحابا راجع بالحقیقة الی

اسراء حكم الى موضوع اخر متحد معه بالذات ويغايره بالقيد
والصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر
شرعا وان القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وتارة
بان استصحاب الحكم الشرعي وكذا الاصل اى الحالة التى اذا
خلى الشيء ونفسه كان عليها انما يعمل بها ما لم يظهر مخرج عنها
وقد ظهر فى محال النزاع بيان ذلك انه تواترت الاخبار
عنهم ع بان لكل حكم ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة ورد فيه
خطاب وحكم حتى ارش الخدش وكثير مما ورد مخزون عند اهل
الذكر عليهم السلم فعلم انه ورد فى محال النزاع احكام يخفى لا
نعلمها بعينها وتواترت الاخبار عنهم عليهم السلم بحصر المسائل
فى ثلث بين رشده وبين غيه اى مقطوع به لا ريب فيه وما
ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف فى الثالث انتهى
كلامه بالفاظه ولا يخفى عليك ضعف هذين الجوابين اما
الاول فلانه ظاهر ان مورد الروايات بعدم نقض
الشك لليقين انما هو اذا تغير وصف الموضوع بان يعرض
له امر يجوز العقل رفعه كالخفقة والخفقتين للوضوء
وظن اصابة النجاسة لطهارة الثوب فى لبس الذمى
الثوب ونحو ذلك فان سلم تبدل وصف الموضوع فى
هذه المواضع يكون الاخبار المذكورة حجة عليه والا
فنحن لا نتمسك بالاستصحاب الا فيما علم وجود امر فى وقت
وتجدد فى وقت اخر امر يجوز العقل ان يكون رافعا
للاول لا فيما ترتب حكم على امر موصوف بصفة بحيث
يكون الحكم مترتبا على المركب من الموصوف والصفة
جميعا ثم زالت الصفة فى الوقت الثانى فانا لا نحكم
ببقاء ذلك الحكم فى الوقت الثانى وهو ظ واما الثانى

فلانا

فلانا لانم انه داخل فى الشبهة بل هو داخل فى البين رشده
لان الاخبار دلت ظاهرة بان حكم السابق باق الى ان يعلم
زواله ولا يزول بسبب الشك وهذا اظهر وقال هذا الفاضل
فى الفوايد المدنية فى اغلاط المتاخرين من الفقهاء بزعمه
من جملتها ان كثيرا منهم زعموا ان قوله ع لا تنقض اليقين
بشك ابدا وانما تنقضه بيقين اخر جار فى نفس احكامه
تع ومن جملتها ان بعضهم توهم ان قوله ع كل شيء طاهر
حتى تستيقن انه قذر يعم صورة الجهل بحكم الله تع فاذا
لم نعلم ان نطفة الغنم طاهرة او نجسة نحكم بطهارتها ومن
المعلوم ان مراده ع ان كل صنف فيه طاهر وفيه نجس
كالدم والبول واللحم والماء واللبن والجبن مما لم يميز الشارع
بين فرديه بعلامة فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذلك
كل صنف فيه حلال وحرام مما لم يميز الشارع بين فرديه
بعلامة فهو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه فتدعه انتهى كلامه
ولا يخفى عليك ما فى كلامه فان قوله ع كل شيء طاهر حتى
تستيقن انه قذر عام شامل لما اذا كان الجهل بوصول
النجاسة او بانه فى الشرع هل هو طاهر او نجس مع ان
الاول يستلزم الثانى للجاهل فان المسلم اذا اعار ثوبه
للذمى الذى يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم رده عليه
فهو جاهل بان مثل هذا الثوب الذى هو مظنة النجاسة
هل هو مما يجب التنزه عنه فى الصلوة وغيرها مما يشترط
بالطهارة او لا فهو جاهل بالحكم الشرعي مع انه ع قرر فى
الجواب قاعدة كلية بان ما لم يعلم نجاسته فهو طاهر و
الفرق بين الجهل بحكم الله تع اذا كان تابعا للجهل بوصول
النجاسة وبينه اذا لم يكن كذلك كالجهل بنجاسة نطفة

الغنم مما لا يمكن اقامة دليل عليه وايضا قد عرفت مما مرّ
فى القسم الثالث انّ الطّهارة فى جميع ما لم يظهر مخرج عنها
قاعدة مستفادة من الشّرع وايضا فرق بين نطفة الغنم و
بين البول والدّم واللّحم وغيرها بحكم ظاهر فانّ النّطفة ايضا
منها طاهرة كنطفة غير ذى النّفس ومنها نجسة ومن العجب
حكمه بالطّهارة فيما اذا وقع الشّكّ فى بول الفرس هل هو طاهر
او نجس وحكمه بنجاسة نطفة الغنم عند الشّكّ وكذا الكلام
فى الحلال والحرام فان قلت قوله ع كلّ شىء طاهر حتى تستيقن
انّه قذر ظ فى جواز البناء فى جميع الاشياء على الطّهارة حتى
يعلم بالنّجاسة من غير فحص المعارض مع انّ البناء على اصل
الطّهارة فى نفس الاحكام من المسائل الاجتهاديّة الّتى يحتاج
ترجيحها الى الفحص عن عدم المعارض وايضا على هذا يلزم معذوريّة
من صلّى مع البول مثلا عالما بانّه بول غير الماكول اذا جهل نجاسة
البول فيجب ان يكون المراد من الحديث معذوريّة الجاهل باصابة
النّجاسة لثوبه او بدنه او نحو ذلك لا معذوريّة الجاهل
مطلقا قلت اولا بامكان التزام معذوريّة الجاهل بالنّجاسة
مطلقا من غير فحص لهذه الرّوايات وثانيا بالتزام معذوريّة
الجاهل بالنّجاسة مطلقا اذا كان غافلا عن الحكم بالكليّة
وعدم معذوريّة من سمع الحكم مثل نجاسة البول وان لم يصدّق
به بل ح يلزمه التفحّص حتى يظهر عليه الحكم الواقعى ولو بعدم
الاطلاع على النّجاسة بعد الفحص فان مقتضاه الحكم بالطّهارة
وثالثا بانّ ظاهر هذا الحديث وان اقتضى عدم وجوب الفحص
مطلقا الّا انّه مخصّص بما دلّ على لزوم الفحص عن المعارض فى
حقّ المجتهد فى نفس الحكم حتى يجوز له الحكم بالطّهارة ورابعا
بالتزام لزوم الفحص سواء جهل باصل النّجاسة او باصابتها اذا

كان

كان موجبا للجهل بحكم الله لانّه من قبيل الاجتهاد فمن علم انّ
ظنّ النّجاسة لا اعتبار به شرعا لا يلزمه الفحص عن ثوبه هل
اصابته النّجاسة او لا وقد دلّ عليه بعض الرّوايات ومن
لم يعلم ذلك وظنّ نجاسة ثوبه لا يبعد ان يقال انّه يلزمه السّؤال
ان كان عاميا والفحص عن انّه هل ورد الشّرع باجتناب مثل
ذلك او لا ان كان مجتهدا واعلم انّ التّمهيد الاوّل قال فى قواعد
البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق وهو اقسام احدها
استصحاب النّفى فى الحكم الشّرعى الى ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة
الاصليّة وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصّص وحكم
النّصّ الى ورود ناسخ وهو انّما يتمّ بعد استقصاء البحث عن
المخصّص والنّاسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند
وجود سببه وشغل الذمّة عند اتلاف مال او التزام الى ان
ثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع فى مواضع النّزاع كما نقول
الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انّه متطهّر
قبل هذا الخارج فيستصحب اذ الاصل فى كلّ متحقّق دوامه حتى
يثبت معارض والاصل عدمه ومثله قال التّمهيد الثّانى فى
كتاب تمهيد القواعد ولا يخفى عليك الحال فى القسم الاوّل فانّه
ليس ح قد مرّ مفصّلا وقد عرفت ايضا انّ الثّانى من الاستصحاب واما
الثّالث فهو من الاستصحاب ولكن الفائدة فى قوله استصحاب
حكم ثبت شرعا وتقييد الثّبوت بالشّرع غير ظاهرة لعموم
ادلّة الاستصحاب على ما مرّ فتامّل واما الرّابع فيجرى فيه ما
يجرى فى الثّانى من خروجه عن الاستصحاب ان كان المجمع عليه
الثّبوت مطلقا والا فلا يجوز الاستصحاب وما قد يستدلّ
فى بعض المسائل بانّ هذا الحكم ثابت بالاجماع والاجماع انّما هو
الى هذا الوقت الخاصّ فلا دليل عليه فيما بعده فلم يكن الحكم فيما

بعده ثانيًا فهو غير منقح فانه يجب التفتيش عن متن الحكم
المجمع عليه هل هو محدود الى وقت او حال وهو مطلق غير
محدود فان كان الاول فالاستدلال صحيح والا فلا ولا
يجدي تحقق الخلاف في وقت اذا كان متن الاجماع غير
محدود ولا انه يصير حجة على المخالف ثم اعلم ان حجية الاستصحاب
والعمل به ليس مذهبا للمفيد والعلامة فقط من اصحابنا
بل الظاهر انه مذهب الاكثر فان من تتبع كتب الفروع سيما
في ابواب العقود والايقاعات يظهر عليه ان مدارهم
في الاغلب على الاستصحاب يشهد بذلك شرح الشرائع
للشهيد الثاني ره وقد صرح الشهيد الاول في قواعده
باختياره في مواضع منها في قاعدة اليقين ونسب الشهيد
الثاني اختياره في تمهيد القواعد الى اكثر المحققين حيث
قال قاعدة استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد
يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب
زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان **القسم السابع**
التلازم بين الحكمين فانه اذا ثبت تلازم حكمين وتحقق
احدهما فانه يدل على تحقق الحكم الاخر والتلازم قد يكون
مستفادًا من الشرع كتلازم القصر في الصلوة والافطار
في الصوم في السفر المستفاد من قوله ع اذا افطرت قصرت
واذا قصرت افطرت وقد يكون مستفادا من حكم العقل
كما يقال ان الامر بالشيء في وقت معين لا يزيد عليه
يستلزم عدم الامر بضده في ذلك الوقت بعينه والا لزم
التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا مع قطع النظر عن كونه
منصوصا ايضا وهذا القسم مما لا يتوقف حكم العقل فيه
على ورود الخطاب الشرعي ويندرج فيه امور يجب

الظاهر

الظاهر فنحن نذكرها ونبين ما هو الحق في كل منها **فالاول**
مقدمة الواجب وقد وقع الخلاف في ان وجوب الشيء
هل يستلزم وجوب مقدمته اي ما يتوقف عليه ذلك
الشيء اولا فقيل بالتلازم مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل به
اذا كانت المقدمة سببا لا غير وقيل به اذا كانت شرطا
شرعيا لا غير والاول مذهب اكثر القدماء والمحققين ولكن
ادلتهم المنقولة مما لا يمكن التعويل عليها لضعفها كما يقال
على تقدير عدم وجوب المقدمة يكون تركها جائزا فاذا
تركت فان بقي التكليف بذي المقدمة كان تكليفا بما
لا يطاق والا فيلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وهو
مح وهذا الدليل عمدة ادلتهم وعليه يدور اكثر ادلتهم
والجواب ان هذا الواجب لا يخ اما ان يكون موقتا اولا
وعلى الاول فان تضيق الوقت بحيث لو اتى بالمقدمة لا
يمكن الاتيان بذي المقدمة الا فيما بعد وقته كالحج في المحرم
فنختار عدم بقاء التكليف قوله يلزم خروج الواجب عن
كونه واجبا قلنا نعم يلزم ان لا يكون الواجب الموقت واجبا
بعد وقته ولا فساد فيه فان الحج مثلا في غير ذي الحجة ليس
واجبا فان قلت نحن نقول من استطاع الحج وترك المشي
اليه بغير عذر وطلع عليه هلال ذي الحجة وهو في بلدة بعيدة
لا يمكنه ادراك الحج في هذه السنة ان وجب عليه الحج
في هذه السنة يلزم تكليفه بالمحال عادة والا يلزم
خروج الواجب في وقته عن الوجوب قلت لما كان وقت
الحج في هذه السنة في وقته محال الاعادة فالتكليف به ح
ينصرف الى التكليف بايقاعه فيما بعد وقته فنختار عدم بقاء
التكليف ح وليس الا خروج الواجب بعد وقته عن الوجوب

ولا استحالة فيه بل تحقق الاثم ح وان كان الوقت مستعا او
لم يكن الواجب موقتا نختار بقاء التكليف وليس تكليفا
بالمح لانه يمكن الاتيان بالمقدمة بعد على انه يمكن جوابه
هذا الدليل على تقدير وجوب المقدمة ايضا اذا تركها
المكلف فتامل واستدل ابن الحاجب على وجوب الشرط
الشرعي بانه لو لم يجب لكان الاتي بالمشروط فقط اتيا بجميع
ما امر به فيجب ان يكون صحيحا فيلزم خروج الشرط الشرعي
عن كونه شرطا والجواب منع الشرطية لان المتأخر عن الشرط
لاتيانه بالشرط الابفعل الشرط فليس اتيا بجميع ما امر به
على تقدير عدم الاتيان بالشرط لفوت وصف التاخر في
المشروط ح وهذه المسئلة بادلتها من الطرفين مذكورة
في كتب الاصول كالمعالم وغيره والمعترض مستظهر من
الجانبين لان المتتبع بعد الاطلاع على المدح والذم
الواردين في الاخبار والايات القرانية على فعل مقدمة
الواجب وتركها يحصل له ظن قوي بوجوب مقدمة الواجب
مطلقا واعلم انه قد يطلق المقدمة على امور يكون الاتيان
بالواجب حاصلا في ضمن الاتيان بها وكانه لا خلاف
في وجوب هذا القسم من المقدمة لانه عين الاتيان
بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى
الاربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين
عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك ولما ادلتهم المذكورة
على وجوب المقدمة الواجب فلا فايدة في التعرض لحال
مقدمة المندوب والحرام والمكروه **الثاني** النهي عن
الشيء عند الامر بضده الخاص وقد اختلف في ان الامر بالشيء
هل يستلزم النهي عن ضده الخاص اولا بعد الاتفاق على

في ٩
صعف ٩

[illegible]

النهي عن الضد العام اي ترك الواجب وادلة الاستلزام
ضعيفة كما لا يخفى على من له ادنى تدبر فلا فايدة في ذكرها
والحق عدم الاستلزام للاصل ولانه لو كان كذلك لتواتر
لانه من الامور العامة البلوى على ما قاله الشهيد الثاني
انه لو كان كذلك لم يتحقق اباحة السفر الا لاوحدي الناس
لتضاده غالبا لتحصيل العلوم الواجبة بل قل ما ينفك الا
من شغل الذمة بشيء من الواجبات الفورية مع انه على ذلك
التقدير موجب لبطلان الصلوات الموسعة في غير اخر
وقتها ولبطلان النوافل اليومية وغيرها فلو كان الامر
بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص لتواتر عنهم
النهي عن اضداد الواجبات من حيث هي كذلك والتالي
باطل على انه لم ينقل احاديا ايضا وبعض المتاخرين غير الجبائي
في المدعى وقال الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده
الا لزم التكليف بالمحال فيبطل الضد اذا كان عبادة وفيه
ايضا نظر يكشف مما نتلو عليك فاعلم ان الواجب اما
موقت او غير موقت وكل منهما اما مضيق اولا فالاقسام
اربعة الموقت الموسع كالظهر مثلا والموقت المضيق كالصوم
وغير الموقت الموسع كالنذر المطلق على المشهور وغيره مما
وقته العمر وغير الموقت المضيق كازالة النجاسة عن المسجد
واداء الدين والحج وغيرها من الواجبات الفورية فنقول
قوله الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده غير صحيح
في الواجبين الموسعين مطلقا اذ لا يتوهم فيه انه
تكليف بالمحال وهو ظ واما في المضيقين الموقتين فالمدعى
حق الا انه لم يرد في الشرع شيء من هذا القبيل الا ما يضيق
بسبب تاخير المكلف كما اذا اخر المكلف الواجبين الموسعين

س [illegible]

الى ان يبقى من الوقت بقدر فعل احدهما ولكن لا يخفى انه
ح لا يمكن الاستدلال على بطلان احدهما لتعلق الامر بكل
منهما ولا ينفاذ ت كون احدهما اهم من الاخر بل الحق ح
التخيير وتحقق الاثم ان كان التاخير بسبب تقصيره بل
لا يبعد ان يقال بوجوب كل منهما في هذا الوقت ايضا ولا
يلزم التكليف بالمح لان حتميته فعلهما في هذا الوقت انما هي
بالنظر الى ما بعد ذلك الوقت لا بالنظر الى ما قبله لان
نسبة هذا الجزء من الوقت الى هذين الواجبين مثل نسبة
اول الوقت ووسطه فكما ان الفعلين الواجبين في اول
الوقت ووسطه متصفان بالوجوب من غير لزوم التكليف
بالمح لكون الوجوب راجعا الى التخييري بحسب اجزاء
الوقت فكذا في اخر الوقت ايضا والحتمية بمعنى عدم
جواز التاخير عنه لا يرفع التخيير فيه بالنظر الى ما قبله
من اجزاء الوقت فان قلت اذا قصر المكلف واخر الواجبين
الموسعين حتى لا يبقى من وقتهما الا بمقدار فعل احدهما
فح ان وجب كل منهما معا في هذا الوقت يكون تكليفا
بالمح ولا يجدي امكان ايقاعهما قبل هذا الوقت لان
الغرض انه فات قلت وجوبهما في هذا الوقت بالايجاب
السابق الذي نسبته الى اول الوقت ووسطه واخره نسبة
واحدة فكما لا يتوهم التكليف بالمح في الاولين فكذا في
الاخر واما في المضيقين الغير الموقتين كازالة النجاسة
من المسجد واداء الدين مثلا اذا تضادا فنقول اول
وقت وجوبهما قبل ان يمضي زمان يمكن فعل احدهما فيه
لا يجوز ان يكون كلاهما واجبا عينيا للزوم التكليف بالمح
بل يكون وجوبهما ح تخييريا ان لم يكن بينهما ترتيب ولا يمكن

الاستدلال على النهي من احدهما بسبب الامر بالاخر الموقت
تساويا في الاهمية اولا واما اذا مضى من اول وقت وجوبهما
بقدر فعل احدهما فقيد الاحتمالات المذكورة كون وجوبهما
في كل جزء من الزمان تخييريا لكن مع تحقق الاثم على ترك ما ترك
منهما بسبب تقصيره في التاخير مع امكان فعله سابقا وكون
وجوبهما في كل جزء منه حتميا بالنظر الى ما بعده اعني عدم
جواز تاخيرهما لا بالنظر الى ما قبله لامكان فعلهما قبله
وعلى اي تقدير فلا يمكن فلا يمكن الاستدلال على النهي من
احدهما بسبب الامر بالاخر اما على الاول فلان الامر باحدهما
على التخيير لا بهما معا حتى يتوهم التكليف بالمح لكن مع
تحقق الاثم بترك ما تركه لتقصيره بتاخيره واما على الثاني
فما عرفت فتامل واما في الموسع فكذا الموقت والمضيق فقد
يتوهم ان هذا الوقت المضيق لما صار متعينا للوقوع هذا
الواجب المضيق فيه خرج عن ان يكون وقتا لهذا الواجب
الموسع فلم يتحقق الامر فيه بالواجب الموسع فاذا فعل فيه
يكون باطلا وفيه بحث لان خروجه عن وقتية الموسع ممنوع ع
فان قلت فما الفايدة في جعل هذا الوقت المضيق الذي ليس
الا بقدر الواجب المضيق وقتا له على التعيين والموسع
على التخيير قلت الفايدة فيه انه لو عصى المكلف وترك فيه
الواجب المضيق ولكن اتى فيه بالموسع يكون مؤديا للموسع
غير فائت له وكذا الكلام في الموسع مطلقا والمضيق الغير
الموقت اذا عرفت هذا عرفت ان القول بان الامر بالشيء
يستلزم عدم الامر بضده غير صحيح الا في المضيقين الموقتين
واما فيه فهو صحيح لكن لم يقع من هذا القبيل شيء في الشرع
ولو وقع يكون محمولا على الوجوب التخييري فلا يمكن الاستدلال ل

فيه ايضا على بطلان احدهما ثم نقول وهل الامر بالشئ
يستلزم عدم طلب ضده على طريق الاستحباب او لا
الاظهر عدم الاستلزام فيه ايضا وتظهر الفايدة فيمن
صلى نافلة الزوال في وقت الكسوف قبل صلوة الكسوف
بحيث يفوته الفرض فان قلنا بالاستلزام يكون النافلة
باطلة وتحتاج الى الاعادة والا فلا والحق الثاني اذ لا
تناقض في ايجاب عبادة في وقت خاص واستحباب اخرى
فيه بعينه ولا شك في صحة التصريح به من غير توهم تناقض
بان يقول اوجبت عليك الفعل الفلاني في الوقت الفلاني
وندبت عليك الفعل الفلاني في هذا الوقت بعينه بحيث
لو عصيت وتركت الفعل الذي اوجبته عليك فيه واتيت
بما ندبت عليك فيه كنت مذموما لتركك الواجب و
ممدوحا لفعلك المندوب ولو كان وجوب الشئ في وقت
منافيا لاستحباب اخر فيه لكان هذا الكلام مشتملا على
التناقض مع انه ليس كذلك ضرورة ولا يجري هذا في الواجبين
الموقتين المضيقين لانه لا يمكن للمكلف بهما الخلاص من
الاثم على هذا التقدير بخلاف ما نحن فيه لانه يمكنه ترك
النافلة فان قلت اذا علم الشارع ان فعل هذه النافلة
مما لا ينفك عن العصيان فكيف يصح منه طلبها قلت الموجب
للعصيان هو ارادة ترك الواجب واستحباب هذه النافلة
انما هو على تقدير تحقق هذه الارادة فكانه قال ان
اخترت ارادة هذا الواجب فلا اطلب منك شيئا غيره
وان اخترت عدم فعل هذا الواجب فقد عصيت ولكن
ح اطلب منك هذا المندوب فان قلت فهذا يرفع
كون التكليف بهما معا في حالة واحدة قلت نحن ننزل

الخطاب

الخطاب الوجوبي والاستحبابي لو وردا على هذا المعنى
فلا يمكن الاستدلال على بطلان المستحب بسبب الخطاب
الوجوبي على انه على تقدير ارادة عدم الواجب يقع التكليف بهما
معا فتامل اذا عرفت هذا فاستحباب شئ في وقت يكون بعض
ذلك الوقت وقتا لواجب مضيق يكون جايزا بالطريق الاولى
اذ يمكن ح انفكاك الفعل المستحب عن العصيان بخلاف الاول
فانه لا ينفك عن العصيان وان لم يكن هو الموجب له بل الموجب
سوء الاختيار واعلم ان من قال بان الامر بالشئ يستلزم
النهي عن ضده انما يقول به في الواجب المضيق كما صرح به جماعة
اذ لا يقول عاقل بانه اذا زالت الشمس مثلا حرم الاكل والشرب
والنوم وغيرها من اضداد الصلوة قبل فعل الصلوة ثم اعلم
ان ايراد مقدمة الواجب والنهي عن الضد في هذا القسم
انما هو اذا لم يكن وجوب المقدمة وتحريم الضد من القول
به من باب دلالة اللفظ كما قيل به ولكنه بعيد على هذا القول
ايضا ولما كان ادلة اقتضاء الامر بالشئ النهي عن الضد
ضعيفة فالاولى عدم التعرض لان النهي عن الشئ هل
يقتضي الامر بضده او لا وهل استحباب الشئ يقتضي كراهة
ضده وبالعكس او لا **الثالث** المنطوق الغير الصريح
وهو ما لم يوضع له اللفظ بل يكون مما يلزم لما وضع له اللفظ
وهو اقسام الاول ما يتوقف صدق المعنى او صحته عليه
ويسمى بدلالة الاقتضاء فالصدق نحو رفع عن امتي
الخطاء والنسيان فان صدقه يتوقف على تقدير المواخذة
لوقوعهما من غير المعصوم م والصحة نحو واسئل القرية وحجية
هذا القسم ظاهرة اذا كان الموقوف عليه مقطوعا به الثاني
ما يقترن بحكم على وجه يفهم منه انه علة لذلك الحكم فيلزمه

جريان هذا الحكم فى غير هذا المورد مما اقترنت به ويسمّى
بدلالة التنبيه والايماء نحو قوله ع اعتق رقبة حين قال
له الاعرابي واقعت اهلى فى شهر رمضان فانه يفهم منه
ان علّة وجوب العتق هى المواقعة فيجب فى كل موضع تحققت
وهو حجّة اذا علم العلية وعدم مدخلية خصوص الواقعة
فان مدار الاستدلال فى الكتب الفقهية عليه وهذا هو
مراد المحقق فى المعتبر حيث حكم بحجّية منقح المناط القطعى
كما اذا قيل له ع صلّيت مع النجاسة فيقول ع اعد صلوتك
فانه يعلم منه ان علّة الاعادة هى النجاسة فى البدن او الثوب
ولا مدخلية لخصوص المصلّى والصلوة الثالث ما لم يقصد
عرفا من الكلام ولكن يلزم المقصد نحو قوله تعم وحمله وفصاله
ثلثون شهرا مع قوله تعم وفصاله فى عامين علم منهما ان اقل
مدة الحمل ستّة اشهر فان المقصد فى الاولى حق الوالدة وتعبها
وفى الثانية بيان مدة الفصال فلزم منهما العلم باقل مدة
الحمل ويسمّى بدلالة الاشارة وحجّيته ظاهرة اذا كان اللازم
قطعيا **الرابع** المفهوم وينقسم الى موافقة ومخالفة لان
حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا او لا
والاول الاول والثانى الثانى والاول يسمّى بفحوى الخطاب و الاول ح
لحن الخطاب وضرب له امثلة منها قوله تعم ولا تقل لهما
اف ولا تنهرهما فانه يعلم من حال التافيف وهو محل النطق
حال الضرب وهو غير محل النطق وهما متفقان فى الحرمة
ومنها قوله تعم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره ومنها قوله تعم ومن اهل الكتاب
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار
لا يؤده اليك فانه يعلم مجازاة ما فوق الذرة فى الاول وتادية

ما دون

ما دون القنطار فى الثانى وعدم تاديته فى الثالث فهو تنبيه
بالادنى اى الاقل مناسبة على الاعلى اى الاكثر مناسبة وهو
حجة اذا كان قطعيا اى يكون التعليل بالمعنى المناسب كالاكرام
فى منع التاليف وعدم تضييع الاحسان والاساءة فى الجزاء
والامانة فى اداء القنطار وعدمها فى عدم اداء الدينار وكونه
اشد مناسبة للفرع قطعيين كالامثلة المذكورة واما اذا
كانا ظنيين فهو مما يرجع الى القياس المنهى عنه كما يقال بكون
جلوس المجبوب الصائم فى الماء لاجل ثبوت كراهة جلوس المرأة
الصائمة فى الماء وكما اذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة
فالغموس اولى لعدم تعين كون العلة فى الاول جذب الماء
بالفرج وفى الثانى الزجر والثانى اقسام الاول مفهوم الصفة
نحو فى الغنم السائمة زكوة ومفهومه نفى الزكوة عن المعلوفة
الثانى مفهوم الشرط نحو اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا مفهومه
نجاسة الماء القليل الثالث مفهوم الغاية مثل فلا تحل له من
بعد حتى تنكح زوجا غيره مفهومه انها اذا نكحت زوجا غيره
تحل الرابع مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة
مفهومه عدم وجوب الزايد على الثمانين الخامس مفهوم الحصر
مثل المنطلق زيد مفهومه نفى الانطلاق عن غيره وعدّ بعضهم
مفهوم الاستثناء ومفهوم انما والحق ان دلالتهما على ما يفهم منهما
من المنطوق على تقدير ثبوت ان انما بمعنى ما والا وعلى تقدير
كونه بمعنى ان التاكيدية وما الزايدة فلا مفهوم له اصلا و
ذلك لان المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق اى يكون
حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق
به اولا والمفهوم بخلافه ولا يخفى انا اذا قلنا ما جاء القوم
الا زيد فنفى الجيئة عما عدا زيد من القوم مما نطق به وكذا انما

جاء الا زيد لان المقدر كالمذكور السادس مفهوم الزمان
والمكان مثل افعله فى هذا الزمان او فى هذا المكان مفهومه
نفى الفعل فى غير ذلك الزمان والمكان وقد وقع الخلاف
فى حجية المفهوم باقسامه فالسيد المرتضى وجماعة من العامة
ابضا انكروا الحجية جميع اقسامه والشيخ الطوسى ره قال
بحجية مفهوم الصفة ومال اليه الشهيد وبه قال اكثر العامة
والظ ان من قال بمفهوم الصفة يعترف بحجية مفهوم الشرط
والغاية والزمان والمكان لان الاولين اولى منه و
الاخيرين فى معناه ومختار المرتضى ره قوى ولما كان حجية
مفهوم الغاية اقوى من باقى الاقسام فنحن نتكلم فيه ويظهر
منه حال البواقى من غير تامل فنقول لنا ان قول القائل
صوموا الى الليل لا يدل على نفى وجوب عدم الليل بوجه
اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانه لا ملازمة
بين وجوب صوم النهار وعدم وجوب صوم الليل وهو ظ
فان قلت نحن ندعى ان مفهوم الغاية وغيره مما يلزم
المنطوق لزوما غير بين كوجوب مقدمة الواجب ونحوه
ولهذا ادرجناه فى الادلة العقلية قلت ليس ههنا
ما يوجب القول بالمفهوم كما ستعرف من ضعف ادلة الخصم
احتج الخصم بوجوه ضعيفة اقواها ان التعلق على الغاية
والشرط والصفة وغيرها يجب ان يكون لفائدة والفائدة
هى مخالفة حكم المذكور للمسكوت عنه لان الاصل عدم
غيرها من الفوائد وهى امور الاول ان يكون قد خرج
مخرج الاغلب مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم فان
الغالب كون الربائب فى الحجور فقيد بذلك لا لان حكم
اللاتى لسن فى الحجور بخلافه الثانى ان يكون لسؤال

سائل

سائل عن المذكور او لحادثة مخصوصة مثل ان يسال هل فى
الغنم السائمة زكوة فيقول فى الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض
بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة الثالث ان يكون
المصلحة فى السكوت عن المسكوت عنه وعدم اعلامها له وغير
ذلك من الفوائد المذكورة فى المطولات فالمخالفة مما لا يحتاج
الى القرينة بخلاف الفوائد الاخر فانها محتاجة الى القراين
الخارجة فيصير عند عدم القرينة من قبيل اللفظ المردد بين
المعنى الحقيقى والمجازى وظ انه محمول على المعنى الحقيقى عند
التجرد عن القرينة وليس للمخالفة المذكورة رجحان على
غيرها من الفوائد ليحمل عليه عند عدم ظهور القرينة بل يمكن
ان يقال ان الفايدة الثالثة وهى المصلحة فى عدم الاعلام
راجحة على غيرها سيما فى كلام الائمة صلوات الله عليهم
اجمعين فظهر بطلان ادعاء اللزوم الغير البين بين
المفهوم والمنطوق واحتج صاحب المعالم على الدلالة الالتزامية
فى مفهوم الغاية بان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر
وجوب الصوم مجئ الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد
مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق وقريب منه
استدلال ابن الحاجب فى مختصره وقال العضد ذلك فى جواب
السيد اللزوم هنا ظ اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد
بكون اخره الليل مثلا عن عدمه فى الليل والجواب لا نسلم
ان معناه ذلك بل معناه اريد منكم الامساك الخاص فى
زمان اوله طلوع الفجر واخره الليل وظ ان مطلوبية
الامساك فى القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم
عدم مطلوبيته فيما بعد تلك القطعة بل يجوز ان يكون
فيما بعدها ايضا مطلوبا موسعا لكن سكت عنه لمصلحة

٥٢

والجواب ان هذه
الفوائد كلها مساوية
فى الاحتياج الى القرينة
صح

اقتضت ذلك فقول القايل صوموا الى الليل يستفاد منه ان الصوم
الواجب بذلك الخطاب انتهاؤه الليل وهذا لا يجدى للخصم
وقوله فى بيان اللزوم اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد
بكون اخره الليل مثلا عن عدمه فى الليل لا يخفى ما فيه فان
مدلول قول القايل صوموا الى الليل هو مطلوبية الصوم
اى الامساك الى الليل وليس لفظة الى الليل صفة للصوم
حتى يكون المعنى مطلوبية الصوم الموصوف بكونه منتهيا
الى الليل مع انه على تقدير الوصفية ايضا يرجع الى مفهوم الوصف
وهو منكره فليس للمفهوم لزوم ذهنى مع المنطوق واحتج
ايضا على حجية مفهوم الشرط بان قول القائل اعط زيدا درهما
ان اكرمك يجرى فى العرف مجرى قولنا الشرط فى اعطائه
اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء
الاكرام قطعا فيكون الاول ايضا هكذا ولا يخفى ما فيه
اذ لا يلزم ان يكون ما يتبادر من لفظ الشرط متبادرا
من ان المسماة فى العرف بحرف الشرط بل هو قياس لكلام
على كلام اخر من غير بيان الجامع مع ان ادعاء التبادر ايضا
من الثانى منظور فيه فتامل ثم لا يذهب عليك ان ثمرة
الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل نحو ليس
فى الغنم المعلوفة زكوة او ليس فى الغنم زكوة اذا كانت
معلوفة او ليس فى الغنم زكوة الى ان تسوم فهل يجوز بمجرد
هذا اثبات القول بوجوب الزكوة فى السائمة اولا فانكره
المرتضى وقد عرفت حقيقة الحال واما اذا كان موافقا للاصل
نحو فى الغنم السائمة زكوة فلان نفى الزكوة عن المعلوفة هو
المقتضى لبراءة الذمة فلا يظهر للخلاف ثمرة يعتد بها وكان
المفهوم فى هذا القسم لما كان مركوزا فى العقول بسبب موافقته

للاصل ادعى انه حجة ومتبادر من حكم المنطوق وتوليه ان
الامثلة المذكورة فى استدلالهم كلها من هذا القبيل واستدل
بعضهم على حجية مفهوم الشرط والصفة بان هذا النحو من
التعليق يشعر بالعلية والعلة منفية فى المفهوم بحسب الفرض
والاصل عدم علة اخرى فينتفى فيه حكم المنطوق والجواب بعد
تسليم اعتبار مطلق العلة منصوصة كانت او مستنبطة
ان هذا النحو من الاستدلال صحيح لرجوعه الى اصالة براءة
الذمة كما عرفت ولا مدخلية للمنطوق فيه مثلا لو لم يكن النص
الدال على وجوب الزكوة فى السائمة متحققا امكن اجراء هذا
الاستدلال على نفى الزكوة فى المعلوفة بان يقال الاصل عدم
تحقق علة وجوب الزكوة فى المعلوفة فينتفى وجوب الزكوة فيها
الخامس القياس وهو اثبات الحكم فى محل بعلة لثبوته فى محل
اخر بتلك العلة واختلف فى حجيته ولا خلاف بين الشيعة
فى عدم حجية ما لم ينص على العلة مثل ان يقول حرمت الخمر
فلا يجوز بمجرد هذا القول الحكم بتحريم غيره من المسكرات
بسبب ظن ان علة حرمة الخمر هى الاسكار وهى متحقق فى غيره
الا ما نقل عن ابن الجنيد انه كان يقول به ثم رجع بل انكار
القياس قد صار متواترا عندنا واختلف اصحابنا فى حجية
القياس المنصوص العلة مثل ان يقول حرمت الخمر للاسكار
فهل يجوز القول بتحريم غيره من المسكرات بمجرد ذلك اولا
فانكره السيد المرتضى ره وقال به العلامة ره وجماعة والحق
ان يقال اذا حصل القطع بان الامر الفلانى علة لحكم خاص من
غير مدخلية شىء اخر فى العلية وعلم وجود تلك العلة فى محل
اخر لا بالظن بل بالعلم فانه يلزم القول بذلك الحكم فى هذا
المحل الاخر لان الاصل ح يصير من قبيل النص على حكم كل ما فيه

تلك العلة فيخرج في الحقيقة عن القياس وهذا مختار المحقق
ايضا ولكن هذا في الحقيقة قد ينفي حجية القياس المنصوص العلة
اذ حصول هذين القطعيين مما يكاد يخرط في سلك المحالات
الا في تنقيح المناط على ما مر واعلم ان للعلم بالعلة عند القائسين
طرقا منها النص عليها وله مراتب صريح وهو ما دل وضعا
مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا او اذن يكون
كذا او لكذا او بكذا اذا كانت الباء للسببية او فانه كذا او
تنبيه وايماء وهو ما لزم مدلول اللفظ وضابطه كل اقتران
بوصف لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا مثل ما مر من قصة
الاعرابي فكانه عم في جوابه قال واقعت فكفر ومنها هذا القسم
قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف
فحذف وعلل بالباقي سمي تنقيح المناط القطعي كما يقال
ان كونه اعرابيا لا مدخل له في العلية اذ الهندي والاعرابي
حكمهما واحد في الشرع وكذا كون المحل اهله فان الزنا
احد به وعند الحنفية لا مدخلية لكونه وقاعا فيكون
الاكل وغيره من مفسدات الصوم كذلك وقد يكون ظنيا
محتملا لعدم فصل الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول
السيد اسقني ماء ومن الايماء ما روي من قوله عم حين قالت
له الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان
حججت عنه اينفعه ذلك فقال النبي عم ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله
احق ان يقضى ومنه ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل
للراجل سهم وللفارس سهمان ومنه تعليق الحكم على الوصف
المناسب مثل اكرم العلماء ومنها السبر والتقسيم وهو حصر
الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للتعليل في عدد ثم

ابطال

ابطال بعضها وهو ما سوى الذي يدعى انه العلة كما يقال
في قياس الذرة على البر في الربوية ان الاوصاف الصالحة
للعلية في البر ليس الا القوت والطعم والكيل لكن القوت والطعم
لا يصلح للعلية فتعين الكيل ومنها تخريج المناط وهو تعيين
العلة في الاصل بمجرد المناسبة بينها وبين الحكم في الاصل لا بالنص
ولا بغيره كالاسكار للتحريم فان النظر في المسكر وحكمه ووصفه يوجب
العلم بكون الاسكار مناسبا لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان
فانه بالنظر الى ذاته مناسب لشرع القصاص والمناسب اصطلاحا
وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون
مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة وفي هذه
الطريقة لا يحتاج الى السبر ويرد على القياس بعد الايرادات
المذكورة في المطولات انه قد لا يكون علة الحكم في الشيء شيئا
من اوصاف ذلك الشيء كما يدل عليه قوله تع فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم الاية وفي اية اخرى حرمنا
عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما
حملت ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة تحريم هذه الاشياء
عصيانهم لا اوصاف تلك الاشياء فتامل **الباب**
في الاجتهاد والتقليد وفيه مباحث **الاول** الاجتهاد في اللغة
تحمل الجهد والمشقة وفي الاصطلاح المشهور انه استفراغ الوسع معوم
من الفقيه في تحصيل الظن بحكم شرعي وعندي ان الاولى في
تعريفه انه صرف العالم المداركة واحكامها نظره في ترجيح
الاحكام الشرعية الفرعية فدخل القطعيات النظرية وخرج الشرعية
الاصلية ولم يستعمل فيه الفقيه مع خفاء معناه هنا والمدارك
قد علم كميتها وحقيقتها سابقا والمراد باحكامها احوال التعادل
والترجيح وسيجيء ان شاء الله تع وسيجيء تحقيق ما يحصل

لسببه العلم بالمدارك **البحث الثاني** في ان الاجتهاد هل يقبل
التجزية او لا بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك
بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل دون
بعض اخر وقد اختلف فيه فالاكثر على انه يقبل التجزية وقيل
بعدمه والحق الاول لوجوه الاول انه اذا اطلع على دليل مسئلة
بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة
وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فان قلت لا يمكن
العلم بعدم المعارض والمخصص بدون الاحاطة بجميع مدارك
الاحكام فبطل التساوي قلت انكار حصول الظن بعدم المعارض
مكابرة بل قد يحصل العلم من العادة بالعدم فان المسائل
التي وقع الخلاف فيها واوردها جمع كثير من الفقهاء في
كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا مما يحكم
العادة بان ليس لها مدارك غير ما ذكروه ولا اقل من
حصول الظن قوي متاخم من العلم فان قلت التمسك في
جواز اعتماد المتجزي على استنباطه عيسا وات للمجتهد المطلق
قياس غير معلوم العلة فيكون باطلا مع انه يمكن ان يكون
العلة في المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسائل كلها
فان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة قلت
البديهة تحكم بالمساواة ح بمعنى ان كل ما دل على جواز اعتماد
المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي ايضا كما
سيجيء في اخر هذا البحث وقوله بان قوته الاول كاملة
دون الثاني ان اراد بالكمال الشمول والعموم فالعقل يحكم
بانه لا يصلح للعلية اذ العلة يجب ان يكون مناسبة
وظاهر ان الظن بان المتعة مثلا تورث او لا ترث او
الوضائع الناشر الحرمة خمسة عشر او عشرة لا دخل له في جواز

الاعتماد

الاعتماد على الظن لوجوب السورة مثلا في الصلوة والمنكر مكابر
مقتضى عقله وان اراد ان ظن العالم بالكل بوجوب السورة
مثلا يكون اقوى من ظن المتجزي لوجوب السورة وان اطلع
على جميع ادلة وجوب السورة فهذا مجرد دعوى يحكم اهل النظر
ببطلانه الثاني ان التقليد مذموم وخلاف الاصل ايضا
فان الاصل عدم وجوب اتباع غير المعصوم خرج عند العامي
الصرف للدليل دل على وجوب التقليد في حقه فبقي المتجزي
والمطلق لعدم المخرج في حقهما فان قلت نحن نقلب هذا الدليل
في المتجزي فنقول اتباع الظن مذموم بل وخلاف الاصل
ايضا اذ الاصل عدم وجوب اتباع غير القطع خرج عند المجتهد
المطلق للدليل اخرجه فبقي المتجزي لعدم المخرج فيه قلت المخرج
فيه متحقق فانه ليس له بد من اتباع الظن اما الظن الحاصل
من التقليد او الظن الحاصل من الاجتهاد فكيف يكون هو منهيا
عن اتباع الظن على الاطلاق بخلاف التقليد وتقدير الدليل
بعبارة اخرى جواز التقليد مشروط بعدم جواز العمل بالدليل
اى الاجتهاد فما لم يحصل القطع بعدم جواز الاجتهاد لم يحصل
القطع بجواز التقليد وكذا الظن على تقدير الاكتفاء به في الاصول
ولا دليل على عدم جواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية حتى يحصل
القطع او الظن بالشرط فينتفي العلم والظن بجواز تقليد المتجزي
واذا كان هناك امران احدهما مترتب على الاخر فلا يعدل من
الاصل الى الفرع الا مع القطع او الظن بوجوب العدول
الثالث ان اوامر وجوب العمل باوامر الرسول ونواهيه
وكذا خلفائه صلوات الله عليهم عام خرج عنه العامي الصرف
اجماعا لعدم امكان العمل في حقه فيبقى المتجزي والوجهان
متقاربا المأخذ قال في الذكرى وعليه اى على صحة التجزي

بنبر فی مشهور ابی خدیجة عن الصادق ع انظروا الی رجل منکم
یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم قاضیا فانی قد جعلته
قاضیا علیکم قال فی المعالم بعد ایراد تحقیق له قد ظهر مما
مرجوابه لکن التعویل فی اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو
علی دلیل قطعی وهو اجماع الامة علیه وقضاء الضرورة
به واقصی ما یتصور فی موضع النزاع ان یحصل دلیل ظنی
یدل علی مساواة التجزی للاجتهاد المطلق و اعتماد
المتجزی علیه یفضی الی الدور لانه تجزی فی مسئلة التجزی
وتعلق بالظن فی العمل بالظن ورجوعه فی ذلک الی فتوی
المجتهد المطلق وان کان ممکنا لکنه خلاف المراد اذ الفرض
الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد یجب الذات
وان کان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلک فالحکم فی
نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بین اخذ
الحکم بالاستنباط والرجوع فیه الی التقلید وان شئت
قلت ترکب التقلید والاجتهاد وهو غیر معروف انتهی
وفیه بحث من وجوه الاول ان قوله التعویل فی اعتماد
الظن المجتهد المطلق انما هو علی دلیل قطعی وهو اجماع
الامة وقضاء الضرورة به غیر صحیح اذ الظاهر ان هذه
المسئلة مما لم یسئل عنه الامام ع وظاهر ان العمل بالروایات
فی عصر الائمة علیهم السلام للرواة بل وغیرهم لم یکن موقوفا
علی احاطتهم بمدارک کل الاحکام والقوة القدسیة علی
الاستنباط بل یظهر بطلانه بادنی اطلاع علی حقیقة احوال
قدماء الاصحاب والحاصل ان العلم بالاجماع الذی یقطع
بدخول المعصوم ع فی هذه المسئلة بل وفی غیرها من
المسائل التی لم یوجد فیها نص شرعی مما لا یکاد یمکن و

قوله

56

قوله وقضاء الضرورة به ان اراد حکم بدیهة العقل به من غیر
ملاحظة امر خارج فظاهر البطلان اذ العمل بالظن ونحو ذلک
من البدیهیات الصرفة وان اراد حکم العقل به بسبب انه اذا
احتاج المکلف الی العمل وانحصر طریقه فی التقلید والاجتهاد
فالبدیهة تحکم بتقدیم العمل بالحجة الشرعیة علی التقلید فهو
صحیح لکنه مشترک بین المجتهد المطلق والمتجزی والحاصل
ان دلیل عمل المجتهد المطلق بالادلة الشرعیة هو ما ذکرنا
لا ما ذکره من الاجماع اذ انتفاء الاجماع القطعی هنا من اجلی
الامور الثانی ان قوله واقصی ما یتصور الخ ایضا غیر
صحیح لان الادلة التی ذکرناها توجب القطع بجواز عمل
المتجزی بالادلة الشرعیة الثالث ان قوله واعتماد المتجزی
علیه یفضی الی الدور ایضا غیر صحیح لانه علی تقدیر جواز الاعتماد
فی الاصول علی الظن لا یختص ذلک بالمجتهد فمن حصل له الظن
من دلیل او امارة بشیء من المطالب الاصولیة یجوز الاعتماد
علیه علی ذلک التقدیر مجتهدا کان او مقلدا وعلی تقدیر
عدم جواز الاعتماد علی الظن فی الاصول فهذه المسئلة لا بد
فیها من الاعتماد علی الظن بناء علی عدم تحقق دلیل قطعی
علی جواز التجزی اذ عدم تحقق دلیل قطعی دال علی جواز
التقلید لذلک الشخص اظهر فان قلت یجوز ان یقلد فی
جواز التقلید قلت الادلة علی ذم التقلید مطلقا وفی الوالتزم
الاصول خاصة لکثرتها غیر قابلة للتاویل فاذا کان
صحة تقلیده مبتنیا علی صحة التقلید فی الاصول کان
ان یحصل القطع ببطلانه وعلی تقدیر التسلیم والقول
بصحة تقلیده فی الاصول فیجوز له العمل بظنه فی الفروع
بعد اعتقاده الحاصل من التقلید فی جواز اعتماده علی

ظنيّة وقوله انّه خلاف للفرض ومستبعد للزوم الواسطة
لا يخفى ما فيه فانّه على تقدير جواز التقليد في الاصول لا
يتصوّر ههنا مانع للعمل بظنّه بعد تقليده في مسئلة التجزي
والله يعلم ثمّ لا يخفى انّ حصول ملكة العلم بكلّ الاحكام
الواقعيّة للمجتهد ممتنع عندنا لانّ الائمّة ع لم يتمكّنوا من اظهار
كلّ الاحكام نعم يمكن العلم بالاحكام الظاهريّة المتعلّقة بعمله
في نفسه بل الظاهر انّ القول بنفي التجزي انّما هو على طريقة
جمع من العامّة القائلين بانّ النبيّ ص اظهر جميع الاحكام
بين يدي اصحابه وتوفّر الدّواعي على نقله فما لم يوجد له
مدرك فعدم المدرك فيه مدرك لعدم الحكم فيه في الواقع
فحكمه التخيير وقد عرفت بطلانه عندنا فانّ الائمّة ع
كثيرا ما يتّقون على انفسهم وعلى اصحابهم في بيان الاحكام
بل ربما يحكمون على شخص معيّن بحكم معيّن لمدخليّة بعض
خصوصيّات ذلك الشّخص في ذلك الحكم كما روى ابن
بابويه في الفقيه في اواخر باب ما يجوز للمحرم اتيانه وما
لا يجوز عن خالد بيّاع القلانس انّه قال سألت ابا
عبد الله ع عن رجل محرم اتى اهله وعليه طواف النّساء
قال عليه بدنة ثمّ جاءه آخر فسأله عنها ع فقال عليه بقرة
ثمّ جاء آخر فسأله عنها فقال عليه شاة فقلت بعد ما
قاموا اصلحك الله كيف قلت عليه بدنة فقال انت موسر
وعليك بدنة وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة فبيّن
ع السّؤال انّ الاوّل موسر والثاني متوسّط والثالث
فقير من غير اشعار في كلامه ع بمدخليّة الاحوال الثلث
وهذا انّما يقدح ايضا في حصول العلم بتنقيح المناط فتأمّل
البحث الثالث فيما يحتاج اليه المجتهد من العلوم وهو

لسعة

لسعة ثلثة من العلوم الادبيّة وثلثة من المعقولات وثلثة
من المنقولات فالاوّل من الاوّل علم اللغة والاحتياج اليه
ظ اذ الكتاب والسنّة عربيّان ومعاني مفردات اللغة انّما
يتبيّن في علم اللغة والثاني علم الصّرف والاحتياج اليه لانّ
تغيّر المعاني بتصريف المصدر المبيّن معناه في علم اللغة الى
الماضي والمضارع والامر والنّهي ونحوها انّما يعلم في الصّرف
والثّالث علم النحو والاحتياج اليه اظهر لانّ معاني المركّبات
من الكلام انّما يعلم به والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة انّما
هو لمن لم يكن مطّلعا على عرف النبيّ والائمّة ع كالعجم مطلقا
والعرب ايضا في هذه الازمنة لا مثل الرّواة ومن قرب
زمانه منهم على انّ الاحتياج في هذه الازمنة ايضا متفاوت
بالنّسبة الى الاصناف كالعرب والعجم والاوّل من الثاني
علم الاصول والاحتياج اليه لانّ المطالب الاصوليّة ممّا يتوقّف
عليه استنباط الاحكام مثلا كثير من المسائل يتوقّف على ثبوت
الحقيقة الشّرعيّة ونفيها وتحقيقها انّما هو في الاصول وكذا على كون
الامر للوجوب اولا وكذا الوحدة والتكرار والفور والتراخي
وانّ الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه الخاص اولا وكذا
وجوب مقدّمة الواجب فظاهر انّها لا يعلم من اللغة
وغيرها وليس احد الشقّين في هذه المذكورات بديهيّا
حتى يستغني من تدوينها وعن النظر فيها وكذا ليست هذه
المذكورات ممّا لا يتوقّف العمل عليه وكذا الحال في مباحث
النّواهي وحكم ورود العام والخاص والمطلق والمقيّد والمجمل
والمبيّن والقياس مطلقا او منصوص العلّة ووجوب العمل
بخبر الواحد وعدمه وان امكن ادعاء ثبوت وجوب العمل
بالمتواتر من علم الكلام وهكذا بقيّة المطالب والثاني علم

الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على
ان الله تع لا يخاطب بما لا نفهم معناه ولا بما يريد خلاف
ظاهره من غير بيان وهذا انما يتم ان لو عرف انه تع حكيم
مستغن عن القبيح وكذا يتوقف على العلم بصدق الرسول
والائمة ع والحق ان الاحتياج اليه انما هو لتصحيح الاعتقاد
لا لاحكام بخصوصها فالثالث علم المنطق والاحتياج اليه انما
هو لتصحيح المسائل الخلافية وغيرها من العلوم المذكورة
اذ لا يكفي التقليد سيما في الخلافيات مع امكان الترجيح
وكذا لرد الفروع الفقهية الى اصولها لانه يحتاج الى اقامة
الدليل وتصحيح الدليل لا يتم بدون المنطق الا للنفوس القدسية
واعلم ان العلوم المذكورة ليس جميع مسائلها المدونة مما
يتوقف عليه الاجتهاد بل ولا اكثرها على الظ والقدر
المحتاج اليه مما لا يمكن تعيينه الا بعد ملاحظة جميع الاحكام
ويكفي لصاحب الملكة الرجوع الى ما يحتاج اليه الاحتياج عنده
كما لا يخفى والظ الاستغناء عن المنطق في العمل بالمنطوقات
وكذا المفهومات الظاهرة فان قلت لا حاجة الى علم
الاصول لوجهين الاول ان علم الاصول قد حدث تدوينه
بعد عصر الائمة ع وانا نقطع بان قدمائنا ورواة احاديثنا
ومن يليهم لم يكونوا عالمين بعلم الاصول مع انهم كانوا عاملين
بهذه الاحاديث الموجودة ولم ينقل عن احد من الائمة ع
انكارهم بل المعلوم تقريرهم لهم وكان ذلك الطريق مستمرا
عند الشيعة الى زمان القديمين الحسن بن ابي عقيل وابي
علي احمد بن الجنيد ثم حدث تدوين الاصول بين الشيعة
ايضا فلا يكون العمل بهذه الاحاديث موقوفا على العلم
بمسائل علم الاصول الثاني ان البديهة حاكمة بوجوب

العمل

العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم الثلثة الاول
فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد
والنهي عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل عذره لا يخ
له في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكمه
ملك على ناحية وعهد اليه انه متى اخبره ثقة بان الملك
امرك بكذا او نهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر
والنهي وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو يترك
العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله
بمسائل الاصول والمنطق فان استحقاقه للذم ح مما
لا ريب فيه قلت اعلم اولا ان مباحث علم الاصول قسمان
الاول ما يتعلق بتحقيق معاني الالفاظ مثل ان الحقيقة الشرعية ثابتة
اولا وان الامر للوجوب والمرة والفور اولا وكذا النهي وان
المفرد المعرف باللام والجمع المنكر للعموم اولا والمخصص المتعقب
للجمل المتعاطفة كالاستثناء والشرط ونحوهما يرجع الى الجملة الاخيرة
فقط او الى الجميع الى غير ذلك من المسائل المودعة في مواضعها
والثاني ما ليس كذلك مثل ان الامر بالشيء هل يقتضي وجوب
مقدمته وتحريم ضده الخاص اولا وهل يجوز تعلق الامر و
النهي بشيء واحد اولا وهل يجوز التكليف بالشيء مع علم
الامر بانتفاء شرطه اولا وهل العام المخصص حجة في الباقي
اولا وهل العمل بالعام مشروط باستقصاء البحث عن المخصص
اولا وهل للمفهومات حجة اولا وخبر الواحد هل هو حجة اولا
الى غير ذلك من المسائل اذا عرفت هذا فنقول ما كان من
القسم الاول فهو لم يكن في عصر الائمة ع وما شابهه محتاجا اليه
لان معاني الالفاظ وحقايقها كانت معلومة لهم لعدم تغير
العرف في زمانهم ولما خفي هذا بسبب تغير العرف احتيج الى

تحقيق هذه المسائل فقدون لها علم على حدة ولا يلزم من استغنائهم
استغنائونا فانه لما اشتبه علينا ان الامر للوجوب اولا
لا يمكننا الحكم بوجوب شئ وبعدم جواز تركه بمجرد ورود
الامر به الا بعد النظر فى الادلة الدالة على ان الامر للوجوب
وكذا الحال فى بقية المسائل فكيف يتصور القول باستغنائنا
عنها فى العلم او الظن بالاحكام بل هل هذا الا جهل او تجاهل
فان قلت يمكن العلم بهذه المطالب الاصولية من علم العربية
قلت ليس شئ من هذه المباحث مبينا بحيث يشفى العليل
ويروي الغليل فى غير الاصول كما هو ظاهر للمتتبع وبعد التسليم
فهو محتاجة اليها وليس لغرض الا هذا وقد ظهر الجواب عما
عن كلا الوجهين فى هذا القسم اما الاول فظاهر واما الثانى
فلانا لا نسلم حصول الفهم بدون العلم بهذا القسم من المطالب
واما القسم الثانى فلا شك فى الاحتياج اليه للعلم بالتفريع
لفروع المتفرعة عليه مثلا اذا اريد العلم بحال الصلوة فى
الدار المغصوبة هل هى صحيحة او باطلة فلا بد من تحقيق
حال تعلق الامر والنهى بشئ واحد هل هو جائز ولا اذ ليس
لهذه المسئلة مدرك غير هذه المسئلة الاصولية على ما هو
الظاهر من الكتب الاستدلالية وكذا العلم بحال الصلوة فى
اول الوقت مع شغل الذمة بحق مضيق او جواز السفر بعد
الصبح من يوم الجمعة قبل صلوة الجمعة اذا وجبت او صحة الصلوة
فى موضع يخاف فى الوقوف فيه هلاك النفس وصحة النافلة
فى وقت الفريضة او صحة استيجار العبادة لمن فى ذمته شغلها
من عبادة نفسه او لمن يقلد الميت على المشهور ولمن استاجر
نفسه قبل فعلها مع الاطلاق فى عقدى الاجارة او التعيين ذلك ح
فى اخرها والاطلاق فى الاخر على تقدير تقدم زمانهما

بحيث لم يحصل البراءة من الاول وكان لا خلاف فى عدم صحة
اجارة الحج لمن عليه حج واجب عن نفسه او الاجارة سابقة مع
العلم به ولم يظهر مدرك له غير المسئلة الاصولية وكذا الحال
فى بقية المسائل سيما حجية خبر الواحد والاحتياج الى العلم بمثل
هذه الفروع المذكورة مما لا يعتريه شك والقائل بالاستغناء ^
عن علم الاصول يلزمه اما القول بـ[illegible] احد طرفى هذه المسائل
او بعدم الاحتياج الى العلم بهذه المسائل وكلاهما بديهى البطلان
والسر فى عدم احتياج القدماء الى تحقيق هذا القسم على تقدير
ان بعض هذا القسم كان لهم غنى عن تحقيق حاله مثل حجية خبر
الواحد وما يتعلق به فان حصول العلم لهم بسبب المشافهة
من المعصوم عليهم السلام وبالتواتر وبالقرائن المفيدة للعلم بسبب
قرب زمانهم اغناهم عن النظر فى خبر الواحد وما يتعلق
به ولهذا ترى اكثر القدماء ينكرون خبر الواحد كابن بابويه
فى اول كتاب الغيبة والسيد المرتضى وابن زهرة وابن
ادريس بل الشيخ الطوسى كما لا يخفى على المتامل وغيرهم وبعضا
اخر منه من عاداتهم وعرفهم يعلمونه كالقسم الاول مثل مقدمة
جا الواجب والمفهومات والعام المخصص ونحوها بل يمكن ان
فى القسم الاول ايضا وبعضا اخر مما لم يخطر فى بالهم ولو خطر
ببالهم لسالوا عنه امام زمانهم ع مثل احتمال بطلان الصلوة
مع سعة الوقت لمن عليه حق مضيق اذ نحن لم ندع ان العمل
بمنطوقات الاخبار الصريحة يتوقف على العلم بجميع هذا القسم
من المسائل الاصولية بل نحن لم ندعى ان العلم بفروعاتها
يتوقف عليها نعم من انكر التجزى يلزمه القول بعدم العمل
بشئ من الاحكام بدون العلم بهذه المسائل الاصولية لكن
على ما مر من التحقيق يمكن الاجتهاد والعلم بكثير من الاحكام

مع الجهل بكثير من مسائل القسم الثانى فلا تغفل ولى كلام فى
قولهم لا يجوز العمل بالعام قبل فحص المخصص والمعارض لعلى
اورده فى موضعه فى هذه الرسالة ان شاء الله تبارك
وتعالى والاول من الثالث العلم بتفسير الايات المتعلقة
بالاحكام ومواقعها من القران او من الكتب الاستدلالية
بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الحاجة والمشهور ان الايات
المتعلقة بالاحكام نحو من خمسمائة اية ولم اطلع على خلاف
فى ذلك وروى الكلينى فى باب النوادر من كتاب فضل
القران عن الاصبغ بن نباتة قال سمعت امير المؤمنين ع
يقول نزل القران اثلاثا ثلث فينا وفى عدونا وثلث سنن
وثلث فرايض واحكام وفى الصحيح عن ابى بصير عن ابى جعفر ع
قال نزل القران اربعة ارباع ربع فينا وربع فى عدونا
وربع سنن وامثال وربع فرايض واحكام وفى رواية
اخرى عن ابى عبد الله ع قال ان القران نزل اربعة ارباع
ربع حلال وربع حرام وربع سنن واحكام وربع خبر ما كان
قبلكم ونبأ ما يكون بعدكم وفصل ما بينكم ووجه الاحتياج
اليه ان استنباط الاحكام من الايات الاحكامية يتوقف على
العلم بها وذلك ظ فان قلت قد ورد فى الاخبار ان القران
انما يعلم من خوطب به وانه لا يجوز تفسير القران بالراى رواه
الطبرسى وغيره ويدل على مضمونه ما رواه الكلينى فى باب
اختلاف الحديث وفى التفسير المنسوب الى سيدنا ومولانا
ابى محمد الحسن بن على العسكرى فاما من قال فى القران برايه
فان اتفق له مصادفة صواب فقد جهل فى اخذه عن غير
اهله والحديث طويل وقال فى مجمع البيان واعلم ان الخبر
قد صح عن النبى ص وعن الائمة القائمين مقامه ع ان تفسير

القراد

٦٠

القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح انتهى وايضا
قد روى الكلينى وعلى بن ابراهيم وغيرهما روايات كثيرة
دالة على ان فى القران تغييرا وتبديلا كثيرا وعلى هذين
الاحتمالين فلا يصح التمسك بالقران فى الاحكام الشرعية
ما لم يكن هناك نص وهو معين فلا يكون العلم بالكتاب
مما يتوقف عليه الاجتهاد قلت الجواب من وجوه الاول
ان المراد بانحصار علم القران وتفسيره فى الائمة ع ما كان
من حمل الكلام على خلاف المدلولات الظاهرة فلا شك
فى حصول العلم بها من الكلام مثلا لا شك فى حصول العلم
بالتوحيد من اية قل هو الله احد وانما الهكم اله واحد
وفى حصول العلم بطلب الصلوة من اية اقيموا الصلوة وان
كان الصلوة مما يحتاج الى البيان وفى العلم بان نصيب
الذكر ضعف الانثى فى الميراث فى شريفة يوصيكم الله
فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وفى الربع للزوج
مع الولد والنصف مع عدمه الى غير ذلك بحيث لا يعتريه
شك ولا يدانيه ريب ويؤيد هذا الوجه ما ذكره الطبرسى
ان التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل وان الفقهاء
فى جميع الاعصار كانوا يستدلون بالايات القرانية
وكتاب من لا يحضره الفقيه مملو منه سيما كتاب المواريث
وغيره واستدلالات الائمة ع لاصحابهم الشيعة ولغيرهم
بالايات مما لا يعد ولا يحصى وحمل الطبرسى التفسير بالراى
على عدم مراعات شواهد الالفاظ وفيه بعد الثانى ان المراد
انحصار العلم بكل القران فى الائمة ع ويؤيده ما رواه الكلينى
فى كتاب فضل القران ان القران اسم للجميع وما رواه
فى باب الرد الى الكتاب والسنة او باب اخر قريب

واما المدلولات الظاهرة

منه من انه لا يتأتّى العلم بجميع القران عندنا الا كذا الثاني
ان ههنا اخبارا معارضة للاخبار الاولة كحديث عرض
الحديث على كتاب الله والاخذ بالموافق وطرح المخالف
خلف الحائط وفي هذا المضمون اخبار كثيرة بالغة حدّ
التواتر فلو فرض ان العلم بالقران لا يحصل الا بالحديث
لم يكن للعرض فايدة وفي هذا الوجه دلالة على صحة
الاعتماد على الاصل وظاهر الحال من عدم النسخ والتخصيص اذ
لو كان احتمال النسخ موجبا لعدم صحة الاعتماد على مدلول
الاية لم يحصل العلم بصحة الحديث بسبب عرضه على القران
سيما عند تعارض الخبرين وعلى هذا يسقط ما يتوهم من
انه على تقدير العلم بمضمون الاية فالعلم ببقاء التكليف
بمضمونه غير حاصل لنا لاحتمال النسخ والتخصيص واذا
حصل التعارض فيجب على تقدير التكافؤ حمل الاخبار الاولة
على المتشابهات كما لا يخفى واما حديث التغيير في القران
فهو مما نفاه الاكثر وبالغ فيه السيد الاجل المرتضى في
جواب المسائل الطرابلسيات وقد نقل كلامه الشيخ الطبرسي
في اوايل كتاب مجمع البيان وعلى تقدير التسليم فقد
روي انه يجوز العمل بهذا القران الموجود حتى يقوم
قايم ال محمد عليه وعليهم افضل الصلوة والسلم واعلم انه
يتصور في حق المتجزي استغناؤه عن التفسير كما لا يخفى
فتامل والثاني من القسم الثالث العلم بالاحاديث المتعلقة
بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف
موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها ويتصور في حق
المتجزي الغناء عنها ببعض الكتب الاستدلالية كما لا يخفى
والثالث من القسم الثالث العلم باحوال الرواة في الجرح

والتعديل

والتعديل ولو بالمراجعة الى كتب الرجال ووجه الاحتياج اليه
ان الاجتهاد بدون التمسك بالاحاديث غير متصور وليس
كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقلوا في حقهم
انهم من الكذابين المشهورين فلا شك في وجود رواية
الكذاب وربما لا يمكن التمييز بغير الاطلاع على حال الراوي
وههنا شكوك الاول وهو ما ذهب اليه الفاضل مولانا
محمد امين الاسترابادي ان العلم باحوال الرواة غير محتاج
اليه للعمل باحاديث الاحكام لان احاديثنا كلها قطعية
الصدور عن المعصوم وما كان كذلك فلا يحتاج الى ملاحظة
سنده اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة
بقراين مفيدة للقطع بصدورها عن المعصوم فمن جملة
القراين انه كثيرا ما نقطع بالقراين الحالية او المقالية
بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا
برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب
او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في
احاديث كتب اصحابنا ومنها تعاضد بعضها ببعض
ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية
الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته
مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية
واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم عليهم السلم ومنها تمسكه
باحاديث ذلك الاصل او بتلك الرواية مع تمكنه من
ان يتمسك بروايات اخر صحيحة ومنها ان يكون رواية
احد من الجماعة التي اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم
ومنها ان يكون رواية من الجماعة التي ورد في شانهم من
بعض الائمة ع انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم

دينكم اهؤلاء امناء الله فى ارضه ونحو ذلك ومنها وجوده
فى احد كتابى الشيخ وفى الكافى وفى من لا يحضره الفقيه
لاجماعهم وشهاداتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها
ماخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها انتهى كلامه وذكر
بعلن فى بيان شهادتهم ان ابن بابويه ره ذكر فى اول
كتابه انى لا اورد فى هذا الكتاب الا ما افتى به واحكم
بصحته وهو حجة بينى وبين ربى وقال محمد بن يعقوب فى
اول الكافى مخاطبا لمن ساله تصنيفه وقلت انك تحب
ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين
ما يكتفى به المتعلم ويرجع اليه المسترشد وياخذ منه من يريد من م
علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلم
فاعلم يا اخى ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شئ مما
اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلم براية الا ما اطلقه
العالم بقوله ع اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله
عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله عز وجل فردوه
وقوله دعوا ما وافق القوم فان الرشد فى خلافهم
وقوله ع خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب
فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد
شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم ع
وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من
باب التسليم وسعكم وقد يسر الله وله الحمد تاليف
ما سالت وارجوا ان يكون بحيث توخيت فمهما كان توخيت د
من تقصير فلم تقصر نيتنا فى اهداء النصيحة اذ كانت
واجبة لاخواننا واهل ملتنا مع ما رجونا ان نكون
مشاركين لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه فى دهرنا

هذا

هذا وفى غابره الى انقضاء الدنيا اذ الرب عز وجل
واحد والرسول محمد خاتم النبيين صلوات الله وسلامه
عليه وآله واحد والشريعة واحدة وحلال محمد ص حلال وحرامه
حرام الى يوم القيمة انتهى قال ان كلامه قدس سره صريح
فى انه قصد بذلك التاليف اجابة حين السائل ومن المعلوم
انه لو لفق كتابه هذا مما ثبت وروده عن اصحاب العصمة
صلوات الله عليهم وبما لم يثبت لما اراد السائل حيرة واشكالا
فعلم ان احاديث كتابه كلها صحيحة وقال الشيخ الطوسى
فى اول الاستبصار ما حاصله ان الحديث على خمسة اقسام
لانه اما متواتر اولا والثانى اما محفوف بالقرائن المفيدة
للقطع اولا والثالث اما لا يعارضه خبر اخر او يعارضه
والثانى اما ان لم يتحقق الاجماع على صحة احد الخبرين او
على ابطال الاخر او لم يكن كذلك وجعل الاقسام كلها حجة
الا الاخير اما الاول وهو المتواتر فظ واما المحفوف بالقرائن
الموجبة للعلم فظ ايضا فانه صرح بانه يجرى مجرى المتواتر واما
الثالث وهو كل خبر لا يعارضه خبر اخر فقال فيه فاذا كان
خبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب
الذى عليه الاجماع فى النقل الا ان يعرف فتاويهم بخلافه
ويفهم منه ان نقل هذا القسم من المعصوم ع مجمع عليه وهذا
فوق الشهادة بالصحة واما الرابع فقال فيه ولانه اذا
ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطايفة اجماع على
صحة احد الخبرين ولا على ابطال الاخر فكانه اجماع على صحة
الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جايزا سايغا
وادعى الاجماع على صحة هذا القسم فعلم منه ان كل خبر لا يعلم
الاجماع على خلافه فهو عنده صحيح فهذا شهادة منه على صحة

جل الاحاديث بل كلها اذ القسم الخامس لا يكاد يوجد وقال
ايضا وانت اذا فكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها
لا يخلو من قسم من هذه الاقسام ووجدت ايضا ما عملنا
عليه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال
والحرام لا يخلوا من واحد من هذه الاقسام ويفهم منه ان
كل حديث عمل هو به فهو عنده صحيح وقال في اول التهذيب واذكر
مسئلة مسئلة واستدل عليها اما من ظاهر القران من
صريحه او فحواه او دليله او معناه واما من السنة المقطوع
بها من الاخبار المتواترة والاخبار التي تقترن اليها القراين
التي تدل على صحتها واما من اجماع المسلمين ان كانت فيها
او اجماع الفرقة المحقة ثم اذكر بعد ذلك ما ورد من احاديث
اصحابنا المشهورة في ذلك وانظر فيما ورد بعد ذلك مما
ينافيها ويضادها وابين الوجه فيها اما بتاويل اجمع
بينها وبينها او اذكر وجه الفساد فيها اما من ضعف اسنادها
او عمل العصابة بخلاف متضمنها وهذا الكلام صريح في ان
ما لم يتعرض لتاويله او طرحه فهو اما من المتواتر او من
المحفوف بالقراين المفيدة للقطع او من الاحاديث المشهورة
عند ارباب الحديث والاولان ظاهر انهما من قبيل القطعي
واما الثالث فهو ايضا كذلك اذ شهرة الحديث عند اربابه
ايضا مما يفيد القطع بصدوره عن المعصوم ع وبيان شهادة
الشيخ الطوسي بهذا الوجه الذي ذكرته في هذه الرسالة حالم
احد في كلام هذا القايل بل هو نقل ان الشيخ في كتاب
العدة ذكر ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح ولكني تصفحت
العدة فما رايت هذا الكلام فيه وذكر ايضا ان الشيخ
كغيره كان متمكنا من ايراد الاخبار الصحيحة من الكتب

القطعية

القطعية الاخبار فلا وجه لتلفيقه الاخبار الصحيحة
والضعيفة بل هذا مما يقطع العقل بسبب العادة بامتناعه
ويمكن ان يكون قوله الاجماع شهاداتهم على صحة احاديث
كتبهم اشارة الى كلام الكليني وابن بابويه رحمهما الله تعـ
وقوله او على انها ماخوذة من تلك الاصول المجمع على
صحتها اشارة الى كلام الشيخ الطوسي ره في العدة حيث
قال في بيان جواز العمل بخبر الواحد الوارد من طرق اصحابنا
الامامية المروي عن النبي او الائمة ع اذا كان الراوي
ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله والذي
يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة
على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها
في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه انتهى فان
هذا الكلام يدل على ان الاصول الاربعمائة التي كانت
للشيعة كان العمل بها اجماعيا وظاهر ان كتابي الشيخ اخذ
احاديثهما عنها بل الكتب الاربعة كلها كذلك والجواب عن
هذا الشك مع كون اخبار الكتب كلها قطعية يلزم الاستغناء
عن النظر في احوال الرجال وما ذكره من القران لا يدل شيء منها
على المدعى اما الاول فلان العلم بكون الراوي تقة لا يرضى
بالافتراء او لا يحصل الا بالنظر في احوال الرجال وهو ظاهر
مع ان حصول هذا العلم مطلقا ثم وسيما مع العلم بكون
الراوي فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه غايته حصول
الظن وايضا وجود هذا النوع من القرينة ثم اذ ظاهر
بكون سلسلة سنده كلها رجالا يحصل في كل منهم العلم
بعدم افترائه وغلطه وسهوه في غاية الندرة واما
الثاني فلان تعاضد البعض بالبعض لا يوجب حصول

القطع بالحديث مع ان الاخبار المتعاضدة المتحدة المعانی
التی لا یکون مشترکة فی شیخ من رجال السند قلیلة الوجود
فلا یجب الاستغناء المذکور واما الثالث فلان فعل
الثقة لا یوجب القطع وایضا قوله مع تمکنه من اخذ الاحکام
بطریق القطع ثم اذ ظاهر ان الکلینی وابن بابویه والشیخ ره
لم یکونوا متمکنین من اخذ الاحکام بطریق القطع عنهم علیهم
السلام ولو سلّم امکان القطع فی بعض الاحکام بالنسبة الیهم
فهذا لا یوجب اقتصارهم علی ایراد القطعیات وترک
غیرها بل علیهم ایراد الجمیع مع ذکر ما یحصل به التمییز بین المعتمد
وغیره من ذکر رجال اسانید الاخبار وقد فعلوا ذلک و
سیجیئ بقیة الکلام فیه ان شاء الله تعم واما الرابع
فان الجماعة التی نقل الاتفاق علی العمل بحدیثهم فی غایة
القلة مع انه لا یحصل العلم بانه منهم الا بمعرفة الرجال
وایضا هذا الاجماع ظنی لانه منقول من طریق الاحاد فلا
یوجب القطع بالحدیث بل لا یوجبه لو کان متواترا ایضا
لانه فرع عدم جواز العمل بغیر القطع والا فیجوز ان یکون
عمل العصابة بحدیثه ووصف حدیثه بالصحة لکونه ثقة یحصل
الظن بحدیثه وایضا لا یکاد یوجد حدیث یکون جمیع
رجال السند ممن اجتمعت العصابة علی تصحیح حدیثه
وهو فی غایة الظهور واما الخامس فالکلام فیه کالرابع
واما السادس فلان شهادة المشایخ الثلثة بل اخبارهم
بصحة الاخبار کتبهم لا یستلزم قطعیتها عندهم فضلا
من قطعیتها عندنا فانه کما ان اتصاف الحدیث بالصحة
عند المتاخرین لا یستلزم قطعیته فکذا عند القدماء
اذ الصحیح فی مصطلحهم یطلق علی الحدیث باعتبار تعاضده
بامور

بامور یوجب الاعتماد علیه والرکون الیه وربما لا یصیر
بمجرد ذلک قطعیا کما قال الشیخ الفقیه بهاء الملة والدین
فی فواتح کتاب مشرق الشمسین کان المتعارف بین القدما
اطلاق الصحیح علی کل حدیث اعتضد بما یقتضی اعتمادهم
علیه او اقترن بما یوجب الوثوق به والرکون الیه وذلک
بامور منها وجوده فی کثیر من الاصول الاربعمائة التی نقلوها
عن مشایخهم بطرقهم المتصلة باصحاب العصمة ع وکانت
متداولة لدیهم فی تلک الاعصار مشتهرة بینهم اشتهار الشمس
فی رابعة النهار ومنها تکرره فی اصل واحد او اصلین منها
فصاعدا بطرق مختلفة واسانید عدیدة معتبرة ومنها وجوده
فی اصل معروف الانتساب الی احد الجماعة الذین اجمعوا
علی تصدیقهم کزرارة ومحمد بن مسلم والفضیل بن یسار او
علی تصحیح ما یصح عنهم کصفوان بن یحیی ویونس بن عبد الرحمن
واحمد بن محمد بن ابی نصر او علی العمل بروایتهم کعمار الساباطی
ونظرائه ممن عدهم شیخ الطائفة فی کتاب العدة کما نقله
عنه المحقق فی بحث التراوح من المعتبر ومنها اندراجه فی
احد الکتب التی عرضت علی احد الائمة ع فاثنوا علی مؤلفها
ککتاب عبید الله بن علی الحلبی الذی عرض علی الصادق ع
وکتابی یونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضین
علی العسکری ع ومنها اخذه من احد الکتب التی شاع بین
سلفهم الوثوق بها والاعتماد علیها سواء کان مؤلفوها
من الفرقة الناجیة الامامیة ککتاب الصلوة لحریز
بن عبد الله السجستانی وکتب ابنی سعید وعلی بن مهزیار
او من غیر الامامیة ککتاب حفص بن غیاث القاضی
وکتب الحسین بن عبد الله السعدی وکتاب القبلة لعلی بن

الحسن الطاطري وقد جرى رئيس المحدثين ثقة الاسلام
محمد بن بابويه قدس الله روحه على متعارف القدماء من
اطلاق الصحيح على ما يركن اليه ويعتمد عليه فحكم بصحة جميع
ما اورده من الاحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه و
ذكر انه استخرجها من كتب مشهورة عليها المعول واليها
المرجع انتهى كلامه اعلى الله مقامه واذا كانت الاحاديث
ظنية فيجب الفحص عن احوال اسانيدها حتى يعلم ان هذا
الظن مما يجوز التعويل عليه لعموم النهي عن اتباع الظن ولقوله
تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا او فتثبتوا فان قلت
اخبار العدل بصحة خبر الفاسق يخرج الخبر عن كونه خبرا
للفاسق ويدخله في خبر العدل فلا دلالة في الاية ح
على منع العمل به قلت لا نسلم ذلك بل الجائي بالنبأ انما هو
الفاسق وخبر العدل ليس هو الحديث بل صحة خبر الفاسق
ولا اقل يحصل التعارض واثبات شيء من التكاليف يحتاج
الى دليل فليتامل وايضا فالظاهر ان اخبار ابن بابويه ره
بصحة اخبار كتابه ليس من حيث علمه بصحة خصوصية
كل خبر منها بل لاجل صحة الكتب التي اخذ الاخبار عنها
مع انه كثيرا ما يرد الاخبار الماخوذة من هذه الكتب
بالقدح باسانيدها وكثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد
فلان بها ويذكر اسم رجل هو ثقة صاحب كتاب معتمد
كما قال في اول باب وجوب الجمعة وفضلها في رواية
حريز عن زرارة تفرد بهذه الرواية حريز عن زرارة والذي
استعمله وافتي به كذا اه فلو كان كتاب زرارة او
حريز عنده قطعيا لم يكن تفرد حريز ضارا كما لا يخفى وقال
في كتاب الحج في باب احرام الحائض والمستحاضة بعد

نقل

نقل رواية محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم وبهذا الحديث
افتي دون الحديث الذي رواه ابن مسكان عن ابراهيم بن
اسحق عمن سال ابا عبد الله عم الحديث لان هذا الحديث
اسناده منقطع والحديث الاول رخصة ورحمة واسناده
متصل وامثال ذلك في هذا الكتاب كثير والحاصل ان
تعرضه لمقبول الحديث ولرده بسبب الاسناد كثير مع
وحدة الكتاب الماخوذ منه وهذا ابينا في قطعية الكتاب
عنده وايضا تعرضه لذكر المشيخة على هذا عبث بل ينبغي
على هذا ان يقول اني اخذت الاخبار من الكتب القطعية
والاحاديث قطعية لا يحتاج الى الاطلاع على رواتها
وعلى طريقي اليهم وكذا الكلام على الكليني مع ان ابن بابويه
كثيرا ما يطرح الروايات المذكورة في الكافي قال في باب
الرجل يوصي الى رجلين بعدما ذكر توقيعا من التوقيعات
الواردة من الناحية المقدسة هذا التوقيع عندي بخط
ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلم وفي كتاب محمد بن يعقوب الكليني
رواية خلاف ذلك التوقيع عن الصادق عم ثم قال لست
افتي بهذا الحديث مشيرا الى رواية محمد بن يعقوب بل
افتي بما عندي بخط الحسن بن علي عليهما السلم ولو صح الخبران
جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق عم
وذلك لان الاخبار لها وجوه ومعاني وكل امام اعلم
بزمانه واحكامه عن غيره من الناس وقال في باب الوصي
يمنع الوارث بعد نقل حديث ما وجدت هذا الحديث
الا في كتاب محمد بن يعقوب الكليني وما رويته الا من
طريقه حدثني به غير واحد منهم محمد بن محمد بن عصام الكليني
رضه عن محمد بن يعقوب الكليني وطرح الشيخ الطوسي لاحاديث

الفقيه والكافي وكذا السيد المرتضى وغيرهما اكثر من ان
يحصى وهذا يدل على ان هذه الاخبار لم تكن قطعية عند
قدماء اصحابنا ايضا والاقوى في هذا الزمان جواز العمل
بالاخبار المودعة في الكتب الثلثة لمن له اهلية العمل
بالحديث من دون ملاحظة الاسانيد بشرط عدم المعارض
وعدم كون مضمونه مخالفا للعمل المشاهير من فقهائنا و
سيجيء حكم صورة التعارض في بحث التراجيح انشاء الله تع
الشك الثاني منع اعتبار مطلق الظن وهو مما اختاره
بعض الفضلاء وصورته ان يقال قد حصل لنا من تتبع
آثار العلماء انهم كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه
مراد المعصوم ع سواء كان منشأ حصول هذا الظن دراية
صحيحة او لا مسندة او لا مرسلة او لا الى غير ذلك ويلزم
على هذا ان لا يكون العلم باحوال الرواة محتاجا اليه
اذ ربما يحصل هذا الظن من رواية من هو في غاية الضعف
ولا يحصل من رواية من هو في غاية الثقة والجواب لا
نسلم عمل العلماء بكل ما حصل لهم الظن به بل الظاهر من
احوال القدماء عدم عملهم الا بالقطعيات وكلام السيد
المرتضى وابن ادريس وابن زهرة ينادي باعلى صوته
بمنع العمل بالظنيات كما لا يخفى على من له ادنى تتبع و
اكثر هذه الاخبار الضعيفة باصطلاح المتأخرين كان
صحيحا عند القدماء وايضا لا يجوز ان يكون الظن من
حيث هو ظن مناط الاحكام الشرعية ما لم يكن ناشيا مما
ثبت اعتباره شرعا اذ كثيرا ما يحصل هذا الظن باسباب
اخر مثل هوى النفس او التعصب او الحسد ونحو ذلك
كما هو محسوس مشاهد وعلى هذا فيحصل الهرج والمرج

في الدين لاختلاف الناس في هذه الاسباب فيجب ان يكون
الظن الذي يجوز العمل به مضبوطا بان يكون ناشيا من الكتاب
او الحديث الصحيح او مطلقا لو ثبت حجيته مطلقا بل الحق
ان العمل بهذه الادلة ليس عملا بالظن بل عمل بكلام من
يجب اتباعه غاية الامر الاكتفاء بالظن الخاص في نسبة
هذا الكلام الى من يجب اتباعه الشك الثالث انه وقع
الاختلاف في اسباب الجرح فقيل الكباير سبع وقيل اكثر
وقيل بانها اضافية وعلى هذا لا يمكن الاعتماد على تعديل
المعدل وجرحه الا مع العلم بموافقة مذهبه لمذهب من
يريد العمل وهذا العلم مما لا يكاد يمكن حصوله اذ المعدلين
والجارحين وهم الكشي والنجاشي والشيخ الطوسي وابن
طاوس وابن الغضائري وغيرهم ليس مذهبهم في عدد
الكباير معلوما بل صرح الشيخ بتوثيق المتحرز عن الكذب و
ان كان فاسقا في افعال الجوارح وتوثيق بعض المتأخرين
كالعلامة وابن داود مبني على توثيق القدماء وايضا اعتبر
بعض العلماء في الجرح والتعديل شهادة اثنين وعلى هذا
لا يوجد حديث صحيح يكون جميع رجال سنده معدلا بتعديل
عدلين فايضا تعديل هؤلاء المعدلين مبني على غيرهم
مع عدم معلومية مذهب هؤلاء ايضا وهذا الشك مما
اورده الشيخ الفقيه بهاء الملة والدين فقال من المشكلات
انا نعلم مذهب الشيخ الطوسي في العدالة وانه يخالف
مذهب العلامة وكذا لا نعلم مذهب بقية اصحاب الرجال
كالكشي والنجاشي وغيرهم ثم نقبل تعديل العلامة في
التعديل بعين تعديل اولئك وايضا كثير من الرجال ينقل عنه
انه كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والقوم

المعدلون والجارحون

المحترز

يجعلون روايته من الصحاح مع انهم غير عالمين بان اداء
الرواية متى وقع ابعد التوبة ام قبلها وهذا ان المشكلات
لا اعلم ان احدا قبلي تنبه لشيء منها انتهى كلامه وايضا
العدالة بمعنى الملكة المخصوصة التي ذهب اليه المتاخرون
مما لا يجوز اثباتها بالشهادة لان الشهادة وخبر الواحد
ليس بحجة الا في المحسوسات والعدالة بمعنى الملكة المخصوصة
ليست بمحسوسة كالعصمة فلا يقبل فيها الشهادة فلا يعتمد
على تعديل المعدلين بناء على طريقة المتاخرين وهذا مما
اورده الفاضل الاسترابادي وايضا قد تقرر في محله
ان شهادة فرع الفرع غير مسموع ولا يقبل الا من الشاهد
الاصل وشاهد الفرع مع ان شهادة علماء الرجال على اكثر
المعدلين والمجروحين من شهادة فرع الفرع اذ ظاهر ان
الشيخ الطوسي والنجاشي والكشي لم يلقوا اصحاب مثل
الباقر والصادق عليهما السلام بل ولا اصحاب غيرهما من الائمة
وكذا ظاهر عدم ملاقاتهم لمن ادرك اصحاب هؤلاء
الائمة فلا تكون شهادتهم الا شهادة فرع الفرع بمراتب
كثيرة فكيف يجوز التعويل في الشرع على شهاداتهم في الجرح
والتعديل وهذا ايضا مما اورده المورد المذكور وايضا
قلما يخلو اسم من اشتراكه بين جماعة بعضهم غير معدل
وكثيرا ما لا يحصل العلم بان الشخص الواقع في سند الرواية
المخصوصة هو ذلك الثقة او غيره وقلما يحصل بكثرة تتبع
ظن ضعيف بانه هو الثقة لا غير واعتبار مثل هذا
الظن في الشرع بحيث يعتمد عليه في الاحكام الشرعية
مما لا دليل عليه فلا يتحقق للتعديل فائدة يعتد بها
حتى يكون علم الرجال محتاجا اليه وايضا على تقدير

العلم

العلم بان رجال الرواية الفلانية ثقات لا يحصل العلم
بعدم سقوط جماعة عن رجال السند من البين فلا يمكن
حصول العلم بصحة الحديث بالاصطلاح المشهور ح فلا
يحصل ايضا للتعديل فائدة لنا يعتد بها وقد ذكر صاحب
منتقى الجمان ان في كثير من روايات الشيخ الطوسي ره
عن موسى بن القاسم البجلي في كتاب الحج علة وذلك ان
الشيخ اخذ الحديث من كتاب موسى بن القاسم وهو
قد اخذ الحديث من كتب جماعة وذكر اول السند في اول
رواياته ثم بعد ذلك ذكر صاحب الكتاب الذي اخذ
الحديث من كتابه والشيخ روى تلك الاحاديث عن
موسى عن صاحب ذلك الكتاب مع انه لم يلقه فصار
الحديث منقطعا معللا انتهى وعدم مثل ذلك غير معلوم
في بقية احاديثه بل ولا في احاديث غير الشيخ ايضا غاية
حصول الظن بالعدم وجواز الاعتماد على مثل هذا الظن
في الاحكام الشرعية غير معلوم وذكر ايضا ان الكليني
قد لا يذكر اول سنده اعتمادا على اسناد سابق قريب و
الشيخ ره ربما غفل عن المراعاة فاورد الاسناد من الكافي
بصورته ووصله بطريق الكليني من غير ذكر الواسطة المتروكة
فيصير الاسناد في رواية الشيخ له منقطعا ولكن مراجعة
الكافي يفيده وصله انتهى كلامه ولا يخفى انه لا يامن وقوع
مثل ذلك من الشيخ ره فيما نقله من غير الكافي من كتب
الحديث ايضا وكذا في حق غيره كما عرفت وايضا كثيرا ما
يذكر جماعة من الرواة بعطف بعضهم على بعض وبعد التتبع
يعلم ان العطف سهو والواجب نقل البعض عن بعض وكذا
الحال في عكس ذلك قال في المنتقى ومن المواضع التي اتفق

فيها هذا الغلط مكررا روايته الشيخ عن سعد بن عبد الله
عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابي نجران
وعلي بن حديد والحسين بن سعيد فقد وقع في خط الشيخ
ره في عدة مواضع منها ابدال الراء بالدال المهملة واوى العطف بكلمة
عن وقد اجتمع الغلط بالنقيصة وبالزيادة في روايته
سعد عن الجماعة المذكورة بخط الشيخ ره في اسناد حديث
زرارة عن ابي جعفر عم فيمن صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر
وهو بمكة او غيرها انه قال يصلي ركعتين فان الشيخ
رواه باسناده عن سعد بن عبد الله عن ابن ابي
نجران عن الحسين بن سعيد عن حماد مع ان سعدا انما
يروي عن ابن ابي نجران بواسطة احمد بن محمد بن عيسى
وابن ابي نجران عن حماد بغير واسطة كرواية الحسين بن
سعيد عنه ونظاير هذا كثيرة انتهى كلامه وايضا حكم
الحاكم بتعديل المعدلين وجرح الجارحين حكم بشهادة
الميت وهو ظاهر والجواب من جميع هذه الشكوك العشرة
المذكورة ههنا بعد امكان الاجوبة الجدلية عن كل منها
هو ان احاديث الكتب الاربعة اعني الكافي والفقيه
والتهذيب والاستبصار ماخوذة من اصول وكتب
معتمدة معول عليها كان مدار العمل عليها عند الشيعة
وكان عدة من الائمة عم عالما بان شيعتهم يعملون بها
في الاقطار والامصار وكان مدار مقابلة الحديث
وسماعه في زمن العسكريين عليهما السلام بل بعد زمن الصادق
عم على هذه الكتب ولم ينكر احد من الائمة عم على احد
من الشيعة في ذلك بل قد عرض عدة من الكتب عليهم
ككتاب الحلبي وكتاب حريز وكتاب سليم بن قيس الهلالي

وغير

وغير ذلك والعلم باخذ الكتب الاربعة من هذه الاصول
المعتمدة يحصل من اخبار المحمدين الثلثة رحمهم الله على ما مر
مفصلا ومن شهادة القراين بان تمكنهم من اخذ الاخبار
من هذه الكتب المعتمدة يمنعهم من اخذها من الكتب التي
لا يجوز العمل بها والعادة شاهدة بان من صنف كتابا و
تمكن من ايراد ما هو الحق عنده لا يرضى بايراد المشتبهات
والمشكوكات اذا عرفت هذا فنقول انا لما حصل لنا علم
عادي بان اخبار الكتب الاربعة ماخوذة من كتب معتمدة
بين الشيعة فنحن لا نحتاج الى العلم باحوال الرجال فيما لا
معارض له واما مع التعارض فنحن نتفحص عما يحصل به رجحان
احد المتعارضين على الاخر عند النفس من العرض على كتاب
الله وعلى مذهب العامة ومن حال الراوي وكثرته و
ثقته ونحو ذلك ولا شك في حصول الرجحان عند النفس
بسبب تعديل المعدلين وان ورد عليه ما ذكرت من الشكوك
ومن لم يحصل عنده رجحان بذلك فحكمه ما سيجيء في بحث
التراجيح ان شاء الله تعالى فان قلت فعلى هذا يكون اخبار
الكتب الاربعة قطعية الصدور من المعصوم عم كما قال به
المورد المذكور قلت لا يلزم من كون جواز العمل بهذه
الكتب قطعيا كون اخبارها قطعية الصدور من المعصوم عم
اذ يجوز من المعصوم عم تجويز العمل بكتاب مشتمل على الاخبار
الكثيرة بحيث يعلم عدم صدور بعضها منه ومن غيره
من الائمة لعدم تمكنه من تميز الصحيح عن غيره لتقية او ضيق
وقت او نحو ذلك وهذا غير خفي فان قلت اذا جاز العمل
بما في هذه الكتب فلا يحتاج في العمل الى العلم باحوال الرجال
عند التعارض ايضا اذ يصير من قبيل تعارض قطعيين

وحكم العرضان او التخيير او التوقف او الاحتياط كما سيجيء
ان شاء الله تعالى قلت قد عرفت ان قطعية العمل لا يقتضي
قطعية الحديث ونحن قد حصل لنا القطع بجواز العمل في صورة
عدم التعارض ولهذا نرى جل الفقهاء بل كلهم يستدلون
على المطالب بالاخبار الضعيفة السند ويكفي في ذلك ملاحظة
الكتب الاستدلالية للشيخ والسيد المرتضى والعلامة
والمحقق وابن ادريس وغيرهم واما مع التعارض فقد
وجدناهم لا يطرحون المتعارضين بل يفتشون عما يحصل
به عندهم رجحان احدهما على الاخر في انفسهم من ملاحظة
حال الراوي ونحو ذلك والحاصل ان المعلوم هو جواز العمل
بهذه الاخبار عند عدم التعارض واما في صورة التعارض فجواز
العمل باحدهما مع امكان ترجيح احدهما على الاخر بملاحظة حال
الراوي او نحوه غير معلوم بل المعلوم من حال السلف عدم
العمل بدون التفتيش فيحتاج الى التفتيش عن حال الرواة لانه
من جملة ما يحصل به الترجيح ضرورة على ان الشكوك المذكورة
مصادمة للضرورة اذ ربما يحصل من التفتيش العلم العادي
بعدالة بعض الرواة وضبطه وديانته فانا بعد التفتيش
حصل لنا القطع بثقة مثل سلمان الفارسي والمقداد
وابي ذر وعمار وزرارة وبريد وابي بصير المرادي والفضيل ونظرائهم صح
وجميل بن دراج وصفوان وابن ابي عمير والبزنطي ونظرائهم
وانكار ذلك مكابرة وربما نحكم بعدالة شخص لم نره ولم
يشهد عندنا من نعتمد على قوله بل بمجرد الاطلاع على احواله
وسيرته وعلمنا بعدالة مثل الشيخ ابي جعفر الطوسي والسيد
المرتضى والمحقق وامثالهم من هذا القبيل فانا قبل ملاحظة
كتب الرجال كان هذا العلم حاصلا لنا من تقديم العلماء اياهم

والاقتداء

والاقتداء بهم الى غير ذلك من القراين فلا يلزم من الشكوك
المذكورة سد باب الاحتياج الى علم الرجال والتفتيش عن احوالهم
نعم هذا العلم لا يحصل الا في قليل من الرواة غير اصحاب الاصول
واما اصحاب الاصول فيمكن تحصيل هذا العلم في كثير منهم ثم تحصيل تحصيل
العلم بان الرجال الذين بينهم وبين مصنفي الكتب الاربعة من
شيوخ الاجازة فلا يضر عدم عدالتهم في صحة الحديث وايضا
فان بعض الرواة قد ورد الاخبار من الائمة الاطهار بلعنهم
وذمهم والاجتناب عنهم وبانهم من الكذابين والمفترين مثل
فارس بن حاتم القزويني وابي الخطاب محمد بن ابي زينب
والمغيرة بن سعيد ونظرائهم ويشكل جواز العمل بروايات هؤلاء
الملعونين الكذابين وان كانت موجودة في الكتب الاربعة
الا ان تكون معتضدة باحدى القراين المذكورة لانا لا
نعلم ان قدمائنا كانوا يعملون باخبار هؤلاء وان كانت
مودعة في الاصول المعتمدة فيحتاج الى معرفة الرجال ليتميز
من نص بعدم جواز العمل برواياتهم من غيرهم واعلم ان
ههنا اشياء اخر سوى العلوم المذكورة لها مدخلية في الاجتهاد
اما بالشرطية او المكملية الاول علم المعاني ولم يذكره الاكثر
في العلوم الاجتهادية وجعله بعضهم من المكملات وعده
بعض العامة من الشرائط وهو المنقول عن السيد الاجل
المرتضى في الذريعة وعن الشهيد الثاني في كتاب اداب
العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد المتوج البحراني في كتاب
كفاية الطالبين الثاني علم البيان ولم يفرق احد بينه وبين
علم المعاني في الشرطية والمكملية الا ابن جمهور فانه عد علم
المعاني من المكملات وسكت عن البيان وعلل بان احوال
الاسناد الخبري انما يعلم فيه وهو من المكملات للعلوم العربية

الثالث علم البديع ولم اجد احدا ذكره الا ما نقل عن الشهيد
الثاني في الكتاب المذكور وصاحب كتاب كفاية الطالبين
فانهما عدا العلوم الثلاثة اجمع في شرايط الاجتهاد والحق عدم
توقف الاجتهاد على العلوم الثلاثة اما على تقدير صحة التجزي
فظ واما على تقدير عدم صحة التجزي فلان فهم معاني العبارات
لا يحتاج فيه الى هذه العلوم لان في هذه يبحث عن الزايد على
اصل المراد فان المعاني علم يبحث فيه عن الاحوال التي ~~[illegible]~~
بها يطابق الكلام لمقتضى الحال كاحوال الاسناد الخبري و
المسند اليه والمسند ومتعلقات الفعل والقصر والانشا
والفصل والوصل والايجاز والاطناب والمساواة وبعض
مباحث القصر والانشاء المحتاج اليه يذكر في كتب الاصول
والبيان بالنصب عطف على المعاني علم يعرف به ايراد
المعنى الواحد بطرق مختلفة وما يتعلق بالفقه من احكام
الحقيقة والمجاز مذكور في كتب الاصول ايضا والبديع
علم يعرف به وجوه محسنات الكلام وليس شيء من مباحثه
مما يتوقف عليه الفقه نعم لو ثبت تقدم الفصيح على غيره
والافصح على الفصيح في باب التراجيح امكن القول بالاحتياج
الى هذه العلوم الثلثة لغير المتجزي وله في الاحيان اذ فصاحة بعض ح
الكلام وافصحته مما لا يعلم في مثل هذا الزمان الا بهذه
العلوم الثلثة وكذا على تقدير تقدم الكلام الذي فيه
تاكيدا ومبالغة على غيره وسيجيء الكلام على هذه
الامور في باب التراجيح ان شاء الله تعالى ولكن لا شك
في مكملية هذه العلوم الثلثة للمجتهد الرابع بعض مباحث
علم الحساب كالاربعة المتناسبة والخطاين والجبر والمقابلة
وهو ايضا مكمل وليس شرطا اما في التجزي فظ واما في غيره

فلانه

فلانه ليس على الفقيه الا الحكم باتصال الشرطيات واما تحقيق
اطراف الشرطية في ذمته مثلا عليه ان يحكم بان من يبقى فليس ح
فهو ما خذيه وليس عليه بيان كمية المقر به في قوله لزيد على افق ح
ستة الا نصف ما لعمرو ولعمرو على ستة الا نصف ما لزيد
مثلا ونحو الخامس بعض مسائل علم الهيئة مثل ما يتعلق بكروية
الارض للعلم بتفاوت مطالع بعض البلاد مع بعض اوتباعدهما عدهما
وكذا لبعض مسائل النجوم مثل تجويز كون الشهر ثمانية و
عشرين يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص السادس بعض
مسائل الهندسة كالوباع بشكل العروس مثلا السابع بعض
مسائل الطب كالاحتياج الى تحقيق القرن ونحوه وليس هذه
العلوم محتاجا اليها لما عرفت والا لزم الاحتياج الى بعض
الصنايع كالعلم بالغبن والعيوب ونحو ذلك الثامن فروع
الفقه ولم يذكره الاكثر في الشرايط والحق انه لا يكاد يحصل
العلم بحل الاحاديث ومحاملها بدون ممارسة فروع الفقه
التاسع العلم بمواقع الاجماع والخلاف لئلا يخالف الاجماع
وهذا شرط لا يستغني عنه المتجزي ايضا وهذا العلم انما يحصل
في هذا الزمان بمطالعة الكتب الاستدلالية الفقهية ككتب
الشيخ والعلامة ونحوها العاشر ان يكون له ملكة قوية
وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الجزئيات الى قواعدها
الكلية واقتناص الفروع من الاصول وليس هذا الشرط
مذكورا في كلام جماعة من الاصوليين وتحقيق المقام
ان الدليل النقلي اذا كان ظاهرا او نصا في معناه ولم
يكن له معارض ولا لازم غير بين ولا فرد غير بين الفردية
فلا يحتاج الحكم بمعناه والعمل به الى هذا الشرط بل يكفي الشرايط
السابقة مثلا في العلم بان الكر من الماء لا ينجس بمجرد ملاقاة

النجاسة من قوله عم اذا بلغ الماء كرّاً لم ينجسه شيء لا يحتاج
الى اكثر من العلم بمعانى مفردات هذا الحديث من اللغة و
الصرف وبالهيئة التركيبية من النحو وهذا امر وهي واما
عند وجود المعارض فيحتاج الى الملكة المذكورة للترجيح وكذا
للعلم باللوازم الغير البيّنة كالحكم بوجوب المقدّمة والنهى
عن الاضداد عند الامر بالشيء وبمفهوم الموافقة والمخالفة
ونحوها وربما يحتمل كفاية العلم بالمطالب الاصولية لهذا
القسم والعمدة فى الاحتياج الى الملكة انما هو الحكم بفردية
ما هو غير بيّن الفردية للكلى المذكور فى الدليل او لمعارضه
او لمقدمته او لضدّه او نحو ذلك مثلا العلم باندراج الكر
الملفق من نصفين نجسين مع عدم التغير فى الحديث المذكور
حتى يحكم بصيرورته طاهرا وعدم اندراجه فيه فيحكم ببقائه
على النجاسة يحتاج الى تامّل تام وفهم ذكي وكذا فى اندراج
من عنده من الماء ما لا يكفيه للوضوء الا مع مزجه بمضاف
لا يسلبه الاطلاق فى غير الواجد للماء فيصح تيمّمه او فى
نقيضه وهو الواجد للماء فيبطل تيممه وكذا فى اندراج
الخارج من بيته للسفر قبل حد الترخص فى الحاضر فيتم
الصلوة او فى المسافر فيقصر وكذا فى اندراج حاج فى طريقه
عدوّ لا يندفع الا بمال وهو يقدر على ذلك المال فى المستطيع
فيجب عليه الحج او عدم اندراجه فيه فلا يجب وهذا القسم فلاحظ
من الكثرة بحيث لا يعدّ ولا يحصى ومعظم الخلافات بين
الفقهاء يرجع الى هذا ولا شك فى ان للعلم بهذا القسم
ليعمل لنفسه او ليفتى غيره يحتاج الى ملكة قوية وفهم ذكي
وطبع صفيّ ويجب الاجتناب فى الحكم بان هذا الشيء الجزئى
فرد لهذا الكلى ومندرج فيه عن الاعتماد على الظنون الضعيفة

والناشئة

والناشئة عن الهوى النفسانى وينبغى ان يختبر نفسه فى
الاستقامة بمجالسة العلماء ومذاكرتهم وتصديق جماعة منهم
باستقامة طبعه بحيث يحصل له الجزم بسببه بعدم اعوجاجه
فى الاغلب والا فلا يعتمد على اعتقاداته فى الاحكام التى
من هذا القبيل وربما قيل بجواز الاعتماد على شهادة عدلين
خبيرين بذلك وهو محلّ تامّل مع عدم حصول الجزم من شهادتهما
بانضمام القراين فان قلت اعتبار هذا الشرط يستلزم عدم
العلم بوجود المجتهد والتالى باطل فكذا المقدّم اما بيان الملازمة
فلان الملكة المذكورة امر غير منضبط لانه لا يكاد يتفق اثنان
فيها لاختلاف الطبايع غاية الاختلاف فليس ههنا مرتبة
معيّنة يمكن ان يقال من له هذه المرتبة مجتهد دون من هو
دونها فلا يمكن تحصيل العلم باجتهاد احد واما بطلان التالى
فلانه لا يتم التكاليف فى مثل هذا الزمان بدون العلم بالاجتهاد
اذ غير المجتهد لا يجوز له العمل باعتقاداته ولا يجوز لغيره العمل
بقوله لما مرّ من الادلة على اعتبار كل شرط من الشرائط المذكورة
للعمل بالاحكام الشرعية وايضا اعتبار هذا الشرط يستلزم عدم
وجوب الاجتهاد كفاية والتالى باطل بيان الملازمة ان هذه
الملكة امر موهبى من الله تع لا يمكن اكتسابه وان امكن تقويته
فى الجملة بالكسب فانا نرى جماعة لا يمكنهم تحصيل مسائل لها غموض
فى النظرية فى الجملة وان صرفوا اعمارهم فى تحصيلها بل نشاهد
جماعة لا يمكنهم الا تحصيل قليل من النظريات بعد الكد التام
والسعى البليغ فعلم ان هذه الملكة مما لا تحقق لها فى اكثر
من الناس فلم يكن الاجتهاد واجبا عليهم والا لزم التكليف
بما لا يطاق واما بطلان التالى فلانهم بين قائل بوجوبه العينى
كما نقله الشهيد فى الذكرى عن قدماء اصحابنا وفقهاء حلب و

وبين قائل بوجوبه الكفائي ومن خواص الواجب الكفائي
اثم الكل بتركه لا يقال الاجتهاد ليس واجبا كفائيا بالنسبة
الى كل المكلفين بل بالنسبة الى صاحبي الملكة فعلى تقدير
انتفائه لا يلزم الا اثم صاحبي الملكة المذكورة لانا نقول
شرط التكليف اعلام المكلف وقبل الاجتهاد لا يتميز صاحب
الملكة عن غيره فلا يعلم احد انه مكلف بالاجتهاد لعدم
علمه بانه صاحب الملكة وايضا يلزم تاثيم غير المعين وانه
غير معقول كما صرحوا به في تحقيق الواجب الكفائي وايضا
هذا الجواب خلاف ما صرحوا به من تاثيم الكل بترك
الاجتهاد والجواب الحق عن كلا الجزئين انا ما ادعينا اعتبار الملكة
المذكورة في مطلق المجتهد بل اعتبرناها في المجتهد المطلق
لما عرفت ان العلم بمعاني الادلة الشرعية الناصة والظاهرة
في معناها بلا معارض غير محتاج الى الملكة والاحتياج اليها
انما هو لاجل العلم بحكم التراجيح او اللوازم الغير البينة
او الجزئيات الغير البينة الاندراج تحت القواعد الكلية الجزئيات
ونحو ذلك فان اراد المعترض بالاستغناء عن الملكة
الاستغناء في القسم الاول فنعم الوفاق وان اراد الاستغناء
في هذه الاقسام الاخر فلا يخ اما ان اراد عدم الاحتياج
الى استعلام هذه الاقسام او اراد عدم الاحتياج في
استعلام هذه الاقسام الى الملكة المذكورة فان اراد الاول
فبطلانه ظاهر فانه كثيرا ما يقع الاحتياج الى العلم بحال
هذه الاقسام مثلا ربما نحتاج الى ان نعلم ان نصفي الكر
من الماء كل منهما نجس هل يطهران بمزجهما او لا وهذا العلم
لا يحصل الا بان نعلم هل هو مندرج في قوله عم اذا بلغ الماء
كرا لم يحمل خبثا او لا وهو يحتاج الى الملكة المذكورة وكذا

يحتاج

نحتاج الى ان نعلم ان الحاج متى كان في طريقه عدو لا
يندفع الا بمال وهو يقدر على اعطاء ذلك المال هل هو
داخل في المستطيع الى الحج او لا وكذا نحتاج الى ان نعلم
هل الدين المضيق يبطل الصلوة في اول الوقت او لا اذ
ان القول ببطلانها يتوقف على اتمام الدليل الدال على
ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد الخاص والقول
بصحتها يتوقف على القدح في الدليل المذكور وكلاهما لا يتم
بدون الملكة ومثل هذه المسائل المحتاج اليها اكثر من
ان يحصى وان اراد الثاني اي عدم الاحتياج لاستعلام
مثل هذه المسائل الى الملكة المذكورة فبطلانه من اجلى
البديهيات لانا لا نعني بالملكة الا حالة بها يتمكن من
ترجيح احد طرفي هذه المسائل فلا يتصور العلم بالنفي
او الاثبات في هذه المسائل الا بالملكة فعلم ان الدليل
على الاستغناء في هذه الاقسام شبهة في مقابل الامر
القطعي وتفصيل الجواب عن الاعتراض الاول منع استلزام
اعتبار الملكة المذكورة في الاجتهاد المطلق عدم العلم
بوجود المجتهد اما في الاجتهاد والعلم بالاحكام التي هي
من قبيل القسم الاول من القسمين المذكورين فظ لانا لم
نعتبرها فيه واما في القسم الثاني فلان الاطلاع على
هذه الملكة ليس بمتعذر بل ولا بمتعسر غاية التعسر
بل يمكن بالمعاشرة وباخبار الجماعة وبشهادة العدلين العارفين
على قول وبنصب نفسه متعرضا للفتوى بجمع خلق كثير على
ما قيل وبعرض ترجيحاته المخترعة على ترجيحات من هو معلوم
انه صاحب الملكة ونحو ذلك كما سيجيء ان شاء الله تعا
في مسئلة طهارة وعدم انضباط الملكة المذكورة بمعنى ان لها

مراتب مختلفة لا يوجب عدم العلم بها لان المراد بها حالة
تمكن بها من رد الفروع الى الاصول بحيث لا يقع الغلط
منه غالبا ولها مراتب كثيرة المتصف بكل منها ممن يتعلق
به احكام المجتهد وعن الاعتراض الثاني ايضا منع الملازمة
والبيان الذي ذكره لم يكن دالا على نفي الوجوب الكفائي
عن مطلق الاجتهاد اذ لا قدح فيه مرادا عدم اعتبار الملكة
المذكورة في العلم بالاحكام التي هي من قبيل القسم الاول
من القسمين المذكورين انفا فان قلت فهل الاجتهاد في
الاحكام التي هي من قبيل القسم الثاني واجب او لا
قلت يمكن ان يقال انه واجب كفائي بالنسبة الى صاحب
الملكة لا عن غيره الخ قلنا قبل الاجتهاد في القسم الثاني
من الاحكام وبعد الاجتهاد في القسم الاول يتميز صاحب
الملكة من غيره باحدى الطرق المذكورة سابقا ولا يلزم
تاثيم غير المتعين لان عدم التعين قبل الاجتهاد في القسم
الاول من الاحكام مستند الى تقصيرهم من ترك الاجتهاد
بالكلية وبعده يتحقق التعيين العلم بقصرها بترك الفحص
عن حالهم وتصريحهم انما هو بتاثيم الكل بعدم الاجتهاد
بالكلية فتامل وقال مولانا محمد امين الاسترابادي
الذي ظهر لي من الروايات ان طلب العلم فريضة على كل
مسلم في كل وقت بقدر ما يحتاج اليه في ذلك الوقت ولا
يجب كفاية طلب العلم بكل ما يحتاج اليه الامة كما قالته
العامة لانه غير منضبط بالنسبة الى الرعية والتكليف
بغير المنضبط محال كما تقرر في الاصول في مبحث علة
القياس بل يفهم من الروايات ان علم الرعية بجميع
ذلك من المحالات انتهى وهم وتنبيه قد بالغ المدقق

قوله شرط التكليف
اعلام المكلف وقبل
الاجتهاد لا يتميز صاحب
الملكة م ح

مولا

مولانا محمد امين الاسترابادي في انكار الاجتهاد وزعم
ان المجتهد فيه لا يكون الا ظنيا واحكامنا كلها قطعية لما
مر من ان القران والسنة النبوية لا يجوز العمل بهما الا بعد
تحقق ما يوافقها في كلام العترة الطاهرة واخبار العترة
كلها قطعية لما مر من الوجوه وجوابه اولا ان اشتراط
كون المجتهد فيه ظنيا ليس الا في كلام العامة والعلامة
وقليل من اصحابنا والاكثر منا لم يذكروا الظن في تعريف
الاجتهاد وقطعية الاحكام لا ينافي صحة الاجتهاد مع انه
في الحقيقة راجع الى نزاع لفظي وثانيا انا لا نسلم قطعية صدور
احاديثنا كلها عن المعصوم وقد مر الكلام فيه وبعد التسليم
لا يلزم قطعية الحكم بل قلما يبلغ دلالة الاخبار على جميع
ما يستفاد منها مرتبة القطع وهو في غاية الظهور وايضا
شنع على اكثر فقهائنا قدس الله ارواحهم بانهم كانوا يفتون
بمجرد ارائهم من غير دليل وانت قد عرفت ان كثيرا من
الاحكام من قبيل اللوازم الغير البينة الا بالتامل و
الدليل ومن قبيل الجزئيات والافراد الغير البينة ا
الفردية ونحو ذلك ولما كان العلم باندراج هذه الفروع
في اصولها يحتاج الى طبيعة وقادة وقريحة نقادة تحصل
للبعض دون البعض لا يحسن لمن لا يحصل له الطعن
على من حصلت فيه بانه افتى في الحكم الفلاني من غير
دليل مثلا ومما يتوهم ان القول بوجوب القصد بالبسملة
الى سورة معينة في الصلوة قول بالحكم الشرعي
من غير دليل اذ لا نص يدل على ذلك الوجوب وهو غلط
لان من قال به يقول انه قد ورد النصوص بوجوب

قراءة سورة كاملة ولا يتحقق السورة الكاملة الا مع
القصد المذكور لان البسملة لما كانت مشتركة لا
تصير جزءاً الا بالقصد والغرض ان فتاوى الفقهاء
كلها راجعة الى واحد من الادلة التى هى واجبة الاتباع
عندهم ولا اقول بامتناع الغلط والخطا عليهم اذ غير
المعصوم لا ينفك عن السهو والخطأ اذ احد من العقلاء
لم يجوزوا القول فى الاحكام الشرعية من غير دليل ومعلوم
ان ادلة الشرع منحصرة عند فقهاء الشيعة كلهم كما صرحوا
به فى جميع كتبهم الاصول فى القران والحديث الصحيح والاجماع
الذى علم دخول المعصوم فيه والادلة العقلية التى
قد مر الكلام فيها والفتاوى الراجعة الى الادلة العقلية
وهى الاستصحاب واقسام المفهوم قليلة فى كلامهم والمعظم
من قبيل الجزئيات المندرجة تحت اصولها التى لا يمكن
ارجاعها الى احد من الادلة العقلية والادلة عند معظم
العامة ايضا منحصرة فى اشياء مخصوصة نعم قليل من اصحاب
ابى حنيفة رحمهم الله كانوا يعملون بالراى ويسمون باصحاب
الراى والظاهر انه اما العمل بالاستحسان او المصالح المرسلة
اذ لا يتصور غيرهما وكيف يتوهم من له ادنى شائبة
من العقل ان معظم فقهائنا كالمفيد والمرتضى والشيخ
الطوسى وتلامذتهم والمحقق والعلامة وجميع المتاخرين
كانوا يعملون فى الاحكام الشرعية بما لم يعمل به اكثر
العامة ايضا فان الفتاوى المذكورة فى كتب العلامة
والمحقق وغيرهما من المتاخرين قلما يخلو عنها كتب
الشيخ الطوسى ونظرائه مثل ابن ابى عقيل وابن الجنيد
والمفيد والمرتضى وغيرهم كما هو مذكور فى كتب الاستدلال

دين

٧٤

وقد نقل اغلاطاً من العلامة ره يعلم بادنى تامل انه
هو الغالط فيها وذكر ان الشهيد الثانى ره نقل فى شرح الشرا
عن العلامة انه قال فى القواعد فى مسئلة افتيت بهذا
بمجرد رأيى ولم اجد فيها نصا واثرا وانا اقول حاشا ثم حاشا
ذلك من مثل العلامة بل ممن له ادنى فضل وورع وقد تصفحت
من اول شرح الشرايع الى اول كتاب الميراث فما وجدت
مما نقله عينا ولا اثرا وهذا القواعد حاضر وكيف والعلامة
ينادى فى كتبه الاصولية بانحصار الادلة فى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس المنصوص العلة والاستصحاب ثم ينفى العمل بالراى
الذى لم يعمل به الا شاذ من الحنفية نعم نقل الشهيد فى الشرح
فى كتاب الصلح عن التذكرة انه قال فى مسئلة ولست اعرف
فى هذه المسئلة بالخصوصية نصا من الخاصة ولا من العامة
وانما صرت الى ما قلت عن اجتهاد انتهى وظاهر ان مراده
بالاجتهاد هو الاستدلال بالعمومات فانه استدل على قوله
فى هذه المسئلة بجواز تصرف الانسان فى ملكه كيف شاء
ودلالة العمومات عليه ظاهرة وقد وجدت مواضع مما
عده من اغلاط العلامة غير موافق لعبارة الكتاب الذى
نقله منه فان قال لا يجوز رد الفروع والجزئيات الى اصولها
قلنا لا شك انا اذا علمنا ان هذا الحكم متعلق بهذا الكلى و
علمنا ان هذا الشئ الخاص فرد لهذا الكلى يحصل لنا العلم
بان ذلك قطعيا حتى يصح الحكم مع ان الفقهاء يحكمون
بمجرد الظن قلنا الذى ذكره الفقهاء الحكم على الاشياء بالادلة
الظنية التى ثبت حجيتها فى الشرع ولا يعلم من ذلك انهم
كانوا يكتفون فى فردية الفرد واندراج الجزئى بالظن حتى يصح
الطعن مع انه يمكن الاستدلال على الاعتماد على هذا الظن

الحكم متعلق بذلك الشئ الخاص فان قال
ان فرديته للفرد لا بد ان يكون ق

ايضا بما يستدل به على حجية خبر الواحد كما لا يخفى وايضا انه
اورد في بحث حجية احاديثنا ان الفاضل المدقق محمد بن
ادريس الحلي ره اخذ احاديث من اصول قدمائنا التي كانت
عنده وذكرها في باب هو آخر ابواب السرائر واورد حديثين
من جامع البزنطي صاحب الرضا ع احدهما عنه من هشام
بن سالم عن ابي عبد الله ع قال انما علينا ان نلقي اليكم
الاصول وعليكم ان تفرعوا والثاني احمد بن محمد بن ابي
نصر عن الحسن الرضا ع قال علينا القاء الاصول اليكم و
عليكم التفريع فان هذين الحديثين الصحيحين يدلان على
لزوم رد الفروع الى الاصول وظاهر انه لا معنى للتفريع
الا اجراء حكم الاصول والكليات الى الجزئيات والافراد
مطلقا بل لا يخفى صدق التفريع المامور به في الاجراء الى الافراد
المظنونة الفرعية ولكنه محل تامل واعلم ان الاجتهاد كما يطلق
على استعلام الاحكام من الادلة الشرعية كذلك يطلق على
العمل بالرأي والقياس وهذا الاطلاق كان شايعا في
القديم قال الشيخ الطوسي في بحث الشرايط المفتي من كتاب
العدة ان جماعة من المخالفين عدوا منها العلم بالقياس
وبالاجتهاد وباخبار الاحاد وبوجوه العلل والمقاييس
وما يوجب غلبة الظن ثم قال انا بينا فساد ذلك
وذكرنا انها ليست من ادلة الشرع وظاهر ان الاجتهاد
الذي ذكره انه ليس من ادلة الشرع ليس بالمعنى المتعارف
اذ لا يحتمل كونه من جنس الادلة والسيد المرتضى في كتاب
الذريعة ذكر ان الاجتهاد عبارة عن اثبات الاحكام
الشرعية بغير النصوص والادلة واثبات الاحكام الشرعية
بما طريقه الامارات والظنون وقال في موضع آخر منه

ق

وفي الفقهاء من فرق بين القياس والاجتهاد وجعل القياس
ما له اصل يقاس عليه وجعل الاجتهاد ما لم يتعين له اصل كا
لاجتهاد في طلب القبلة وفي قيمة المتلفات واروش الجنايات
ومنهم من عد القياس من الاجتهاد وجعل الاجتهاد اعم منه وقال
واما الرأي فالصحيح عندنا انه عبارة عن المذهب والاعتقاد
الحاصل من الادلة الغير الحاصل من الامارات والظنون
هذا حاصل كلامه وظاهر ايضا ان الاجتهاد في كلامه ليس بمعناه
المعروف وقد ورد ذم الاجتهاد في بعض الاخبار وهو بهذا
المعنى الثاني فكان هذا هو الباعث لانكار الاجتهاد للقائل
المذكور وهو غلط ناش من الاشتراك اللفظي وانكاره
الاجتهاد مستندا بغلط جماعة من المجتهدين شبيه باستدلال
عوام العامة على عدم صحة مذهب الشيعة بتركهم لصلوة
الجماعة واستدلال جماعة من جملة العوام على ذم العلم بان
جل علماء هذا الزمان حريصون على الدنيا وهو مذموم اذ
عمل بعض من المجتهدين بمجرد رايه او غلطه في بعض الاحكام
على تقدير تسليمه لا يوجب بطلان الاجتهاد اي العلم بالاحكام
من ادلتها التفصيلية وهو من البديهيات وربما يستدل
له بانه لا ينكر الاجتهاد والا يعني ان العمل بالادلة والاحاديث
يتوقف على الملكة المذكورة اذ ظاهر ان هذه الاحاديث والاخبار
كان يعمل بها في عصر الائمة ع كل من سمعها من الشيعة من العوام
والعلماء وانكار ذلك مكابرة ولم ينقل عن احد من الائمة
عليهم السلم الانكار على احد من الشيعة وهذا مما يوجب القطع
بجواز العمل بها لكل من فهمها من غير توقف على امر آخر وجوابه
انك قد عرفت وجه الاحتياج الى الشرائط المذكورة في هذه
الاعصار دون عصر الائمة ع وعرفت ان الاحتياج الى الملكة

المذكورة انما هو العمل باللوازم الغير البيّنة اللزوم والافراد
الغير البيّنة الفردية ونحو ذلك لا العمل بمناطيق الاخبار
ومدلولاتها الصريحة والذى هو معلوم من حال السّلف هو
عملهم بهذه الاخبار ومدلولاتها الصريحة واما العمل باللوازم و
الافراد الغير البيّنة فلا يعلم من حالهم العمل بها بدون الملكة
بل هو بديهى البطلان فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم الاستغناء
عن الملكة للعمل بمدلولات الصريحة للاخبار ولو كان لها معارض
وقد مرّ خلافه قلت المعلوم من حال السّلف العمل بما سمعوه
من الاخبار المعتمدة من غير الفحص عن المعارض ولا يلزم منه الاستغناء
عن الملكة بعد الاطلاع على المعارض وسيجى لهذا زيادة
بيان فى بحث التراجيح انشاء الله تعم فان قلت لا يجوز
العمل الا بالمدلولات الصريحة لان اللوازم والافراد الغير
البيّنة ان كانت ظنية فلا يجوز العمل بها للادلة الدالة
على النهى من العمل بالظن ولقوله عم ما تعلمون فقولوا وما لا
تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وهذا داخل فيما لا تعلمون
فيجب التوقف فيه وان كانت قطعية فلا يجوز ايضا لا
حتمال قصر الحكم على ما لا يحتاج فى الحكم بلزومه او بفرديته
الى دليل ونظر فان وجوب العمل بالاخبار عام لمن تمكن
من اقامة الدليل ولمن لم يتمكن مثلهم اهل الاجتهاد يقولون
يجب على الولى منع الطفل عن مسّ كتابة القرآن ولو كان مسّ د
مميزا متوضيا لقوله تعم لا يمسّه الا المطهرون والطفل لما
لم يكن وضوءه شرعيا لم يكن رافعا للحدث فهو محدث و
المحدث لا يجوز له مسّ كتابة القرآن فيجب من باب
الحسبة منعه والمنع فى الطفل يتعلق بوليه فنقول بعد قطعية
جميع المقدمات لم لا يكون المنع مقصورا على من علم كونه

محدثا من غير تطهر ودليل والطفل المتوضى ليس كذلك
والعرف قاض بذلك قلت قد مرّ انه يحصل القطع بتعلق
الحكم بالافراد واللوازم الغير البيّنة اذا قطع باللزوم و
الفردية وايضا الخبران المذكوران المنقولان من السرائر
يدلان على ذلك وايضا لم يزل العلماء فى عصر الائمة عليهم السلام
يجرون حكم الكلى على افراده كزرارة ومحمد بن مسلم وهشام
بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان ونظرائهم
من اهل النظر والاستدلال وايضا كان الائمة عم كثيرا ما
يستدلون على حكم باية ويستدلون على الاندراج كما لا يخفى
على المتتبع فلا يكون الحكم مقصورا على اللوازم البيّنة اللزوم
والافراد البيّنة الفردية فتامل وقد يستدل للخصم ايضا
بان مصنفى الكتب الاربعة مصرّحون بجواز العمل بالاحاديث
من غير توقف على ملكة او غيرها سوى فهم الحديث فيكون
الاجتهاد باطلا اما الاول فلان اباجعفر ابن بابويه صرّح
فى اول من لا يحضره الفقيه بان وضع هذا الكتاب انما هو
لان يرجع اليه ويعمل بما فيه من لم يكن الفقيه عنده وهو
صريح فى ان المقلد الذى عليه الاستفتاء على تقدير حضور
الفقيه والمجتهد عنده عليه العمل باخبار هذا الكتاب عند
عدم حضور فقيه وكذا ثقة الاسلام صرّح فى اول الكافى
بانه كتاب يكتفى به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ
منه من يريد علم الدين والعمل به وهذا ظاهر فى جواز رجوع
كل متعلم ومريد لعلم الدين الى هذا الكتاب من غير توقف
على شرط وكذا رئيس الطائفة ذكر فى اول الاستبصار ان
تهذيبه كتاب يصلح ان يكون مذخورا يلجا اليه المبتدى
فى تفقهه والمنتهى فى تذكره والمتوسط فى تبحره وقال فى اول

التهذيب ايضا لما فيه اى فى الكتاب المذكور من كثرة النفع
للمبتدى والرايض فى العلم وظاهر ان المبتدى لا يكون مستجمعا
للشرايط المذكورة للعمل بالاحكام سيما الملكة قلت غاية ما
يلزم من كلامه تصريحهم بجواز العمل بما طابق الاخبار و
مدلولاتها الصحيحة لكل فاهم الحديث سواء كان مستجمعا
للشرايط الاخر اولا ولا يلزم منه عدم اعتبار الشرايط الاخر
والملكة فى العمل بالقسم الثانى من القسمين المذكورين
للاحكام الشرعية والله اعلم

وهو قبول قول من يجوز عليه الخطاء من غير حجة ودليل يعتبر
فى المفتى الذى يستفتى منه بعد الشرايط المذكورة على النحو
المذكور ان يكون مؤمنا ثقة وتكون حصول هذه الشرايط
فيه معلوما للمقلد بالمخالطة المطلعة ان امكن الاطلاع
فى حقه او بالاخبار المتواترة او بالقراين الكثيرة المفيدة
للعلم او بشهادة العدلين العارفين على قول ولا يشترط المشافهة
بل يجوز العمل بالرواية عنه وفى جواز العمل بالرواية عن المجتهد
الميت خلاف على ما نقل قال الشهيد الثانى فى كتاب آداب
العالم والمتعلم وفى جواز تقليد المجتهد الميت مع وجود الحى او لا
معه للجمهور اقوال اصحها عندهم جوازه مطلقا لان المذاهب
لا تموت بموت اصحابها ولهذا يعتد بهم فى الاجماع والخلاف بهائی
ولان موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع الحكم بشهادته بخلاف
فسقه والثانى لا يجوز مطلقا لفوات اهليته بالموت وهذا
هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتأخرين منهم بل لا نعلم
قائلا بخلافه ممن يعتد بقوله والثالث المنع منه مع وجود
الحى لا مع عدمه ونقل الشهيد الاول فى الذكرى القول بجواز
تقليد الميت ولم يصرح باسم قائله ونقل المحقق الشيخ

علی

على فى حواشى الشرايع عن الشيخ السعيد فخر الدين عن والده
العلامة جواز تقليد الميت اذا خلا العصر عن المجتهد الحى
واستبعده وحمل كلامه على الاستعانة بكتب المتقدمين فى معرفة
صور المسائل والاحكام مع انتفاء الموجب وقال فخر المحققين
فى كتاب ارشاد المسترشدين وهداية الطالبين على ما
نقل عنه انه قال فى وجه الاقتصار على الاصول الخمسة الكلامية
واقتصرت على هذه الاصول ولم اذكر العبادات السمعية
لان والدى جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر قدس الله
ذكره ذكر ما اجمع عليه اهل البيت عليهم السلم وهم الائمة المعصومون
صلوات الله عليهم اجمعين وما صح نقله عنهم بالطريق الذى
له الى الشيخ الطوسى الصحيح ومن الشيخ الطوسى الى الائمة
عليهم السلم بالطرق الصحيحة التى لا شك فيها ولا ريب لان
والدى لما ذكرنا له ان الميت لا قول له فقال انى قد اثبت
لكم ما اتفقت عليه الائمة عليهم السلم فلا يحتاج الى تقليد احد
بعد معرفة واجب الاعتقاد ومن عدل عنها الى غيره فقد
عدل عن يقين الى ظن وعن قول معصوم الى قول مجتهد فايها
المؤمنون تمسكوا واعتمدوا عليها انتهى كلامه واحتج المحقق
الشيخ على فى حواشى كتاب الجهاد من الشرايع على المنع بوجوه
الاول ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا
ينعقد الاجماع على خلافه وضعف هذا الوجه ظاهر لانه
بعد عدم صحته على اصولنا ينتقض بمعروف الكتب مع
انهم اعتبروا شهادة الميت فى الجرح والتعديل وهو يستلزم
الاعتداد بقوله فى عدد الكباير فتامل الثانى انه لو جاز
العمل بقول الفقيه بعد موته لامتنع فى زماننا للاجماع على
وجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين والوقوف

على الاعلم والاورع بالنسبة الى الاعصار السابقة فى هذا العصر
غير ممكن وفيه بعد تسليم هذا الاجماع انه يمكن الاطلاع على
الاورع والاعلم بالآثار والاخبار والتصانيف ونحو
ذلك وهذا فى غاية الظهور الثالث ان المجتهد اذا تغير
اجتهاده وجب العمل باجتهاده الاخير ولا يتميز فى الميت فتواه
الاول والاخير وفيه يمكن العلم بتقديم الفتوى وتاخيره فى الميت
من كتبه وانه لا يتم الا فى ميت تغير فتواه فى مسئلة واحدة
واحدة واحتمال التغير ينقض بالحى الرابع ان دلايل الفقه لما
كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا
الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند
فيخرج عن كونه معتبرا شرعا وقد ورد هذا الوجه الفاضل المدقق
مير محمد باقر الداماد فى كتابه شارع النجاة بتغير ما وزاد انه
بعد موته يمكن ظهور خطائه وظنه فلا يمكن القول باصالة
لزوم اتباع ظنه كما فى حال الحيوة اذ بقاء الموضوع معتبر فى
الاستصحاب والجواب بعد تسليم زوال الاعتقادات والعلوم
القائمة بالنفس الناطقة بعد الموت منع خلو الحكم عن السند
وهل هذا الاعين المتنازع فيه فانا نقول اذا حصل للمجتهد
العلم او الظن بالحكم الشرعى من دليل اقترن به علمه او ظنه
فلم لا يجوز العمل بذلك الحكم الذى افتى به فى حيوته بعد موته
ولم لا يكفى لسنديته ذلك الحكم بالنسبة الى المقلد ظنه
السابق المقترن به مع عدم العلم بالمزيل فى حيوته لا بد
لنفيه من دليل ودعوى لزوم بقاء ظن المجتهد الى حين عمل
المقلد اول المسئلة غايته لزوم عدم العلم بتغير اعتقاده
وهو حاصل ههنا بحسب الفرض واحتمال ظهور خطاء والظن
غير مضر كما فى الحى ولضعف هذه الوجوه قال صاحب المعالم

والحجة المذكورة للمنع فى كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية
جدا لا يستحق ان يذكر ثم قال ويمكن الاحتجاج له بان التقليد
انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر
بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليله فى محل
النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة فى الاختصاص بتقليد
الاحياء والحرج الجدى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية
وفرض العامى فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقايل بالجواز
ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظ وان كان حيا
فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى فى غيرها بعيد عن الاعتبار
غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع
الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحى بل قد حكى الاجماع فيه
صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه اعلى الله مقامه والجواب
من وجوه الاول منع عموم النهى عن التقليد واتباع الظن
بل هو مختص بالاصول الثانى ان المسوغ لجواز تقليد
الحى ليس الا الوجه الاخير من الوجهين اللذين ذكرهما و
كيف يمكن دعوى الاجماع مع مخالفة كثير من الاصحاب
وقد نسب المنع من التقليد مطلقا الشهيد فى الذكرى الى قدماء
اصحابنا وفقهاء حلب وكلام الكلينى فى اول الكافى ظاهر
فى منع التقليد مطلقا حيث جعل التكليف منوطا بالعلم واليقين
ونهى من التقليد والاستحسان وصرح ابن حمزة فى كتاب
غنية النزوع بعينية الاجتهاد وعدم جواز التقليد و
جعل فائدة رجوع العامى الى العلماء الاطلاع على مواضع الاجماع ليعمل
به وايضا العلم بدخول قول المعصوم او تقريره فى مثل هذه
المسائل الاصولية التى علم عدم الكلام عنها فى عصر المعصوم
غير ممكن الحصول فان هذه المسائل غير مذكورة الا فى كتب

والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد متفرع على القول بجواز تقليد الحى ٤٢

العلامة ومن تاخر عنه فكيف يمكن العلم بالاجماع الذي يكون
حجة عندنا مع انه روى الكشي فى ترجمة يونس بن عبد الرحمن
بسنده عن الفضل بن شاذان عن ابيه عن احمد بن ابى
خلف قال كنت مريضا فدخل على ابو جعفر ع يعودني فى مرضى
فاذا عند راسى كتاب يوم وليلة فجعل يتصفحه ورقة
ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول رحم الله
يونس ورحم الله يونس ورحم الله يونس والظاهر ان
الكتاب الفتوى فحصل تقرير الامام ع على تقليد يونس — كان ككتاب ع
بعد موته وايضا روى بسنده عن داود بن القاسم ان
ابا جعفر الجعفري قال ادخلت كتاب يوم وليلة الذي
الفه يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري ع
فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال هذا ديني ودين ابائي وهو
الحق كله فلو لم يجز العمل بقول الميت لانكر ع العمل به
قبل عرضه عليه وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما فى
من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه
وهو صريح فى تجويز العمل بفتاوى ابيه بعد موته و
انكاره مكابرة نعم الوجه الاخير وهو لزوم الحرج يدل
على جواز التقليد وكذا ما ورد من الاخبار من رجوع
الناس بامر الائمة عليهم السلم الى محمد بن مسلم ويونس بن
عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم فى احكامهم
والامر باخذ معالم الدين عنهم على ما ذكره الكشي فى ترجمتهم
لكن تخصيص الحى واخراج الميت يحتاج الى دليل ولا يكفى
اندفاع العسر بتقليد الاحياء للاندفاع بتقليد الميت
ايضا الثالث ان قوله لان المسئلة اجتهادية وفرض
العامى الرجوع فيها الى المجتهد ثم استغناء المقلد عن

لان المسئلة اصولية
يمكن حصول القطع فيها
فان الانسان اذا علم ان جوازه ع

المجتهد

المجتهد انما هو لانه مخبر عن احكام الله نعم يحصل له القطع
بان حيوة المجتهد وموته مما لا يحتمل ان يكون موثرا فى
ذلك وعلى تقدير عدم امكان تحصيل القطع فلا شك
فى الاكتفاء بالظن اذا شتراط القطع فى الاصول مبنى على
امكانه كما صرحوا به ويحكم به البديهة وليس اعتماد
المقلد على ظنه فى المطالب الاصولية التى يعتمد فيها
على الظن مشروطا بشىء كالاعتماد على الظن فى الفروع
حيث انه مشترط بثبوت الاجتهاد وعلى تقدير تسليم
كون المسئلة اجتهادية فلا نم ان فرض العامى الرجوع
فيها الى المجتهد فانه مبنى على ما اشار اليه بقوله على
اصولنا من عدم صحة تجزى الاجتهاد وقد عرفت بطلانه
وح فيمكن الاجتهاد فى هذه المسئلة ثم الرجوع الى فتاوى
الاموات فى بقية احكامه الرابع ان قوله وح فالقايل
بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظ
وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى
فى غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا الخ غير صحيح اذ لا
بعد فى تقليد مجتهد حى فى هذه المسئلة وتقليد الموتى
فى غيرها ولا معنى لادعاء البعد فى مثل هذه المقامات
البرهانية الخامس ان قوله مخالف لما يظهر من اتفاق
علمائنا الخ فيه انه لو تحقق اجماع شرعى على منع تقليد
الميت مع وجود الحى لاستغنى عن التطويل الذى ذكره
فان قوله والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد
فى الجملة كالصريح فى ان مراد المستدل المنع من تقليد
الميت عند وجود المجتهد الحى والا فلا يندفع العسر الا
بتقليد الميت كما لا يخفى ولكنك عرفت عدم تحقق الاجماع

فى مثل هذه المسائل الاصولية وسيما هذه المسئله
واقول الذى يختلج فى الخاطر فى هذه المسئلة ان من علم من
حاله انه لا يفتى فى المسائل الا بمنطوقات الادلة و
مدلولاتها الصريحة كابنى بابويه وغيرهما من القدماء
يجوز تقليده حيا كان او ميتا ولا يتفاوت حياته وموته
فى فتاويه واما من لا يعلم من حاله ذلك كمن يعمل بالدلالة
الغير البينة والافراد والجزئيات الغير البينة الاندراج
فيشكل تقليده حيا كان وميتا فان من تتبع وظهر عليه
كثرة اختلاف الفقهاء فى هذه الاحكام يعلم ان قليل
الغلط فى هذه الاحكام قليل مع ان شرط صحة التقليد ندرة
الغلط والسر فيه ان مقدمات هذه الاحكام لما لم يوجد فيها
نص صريح كثيرا ما يشتبه فيها الظنى بالقطعى وربما يشتبه
الحال فيتوهم جواز الاعتماد على مطلق الظن فيها فيكثر
فيها الاختلاف ولهذا قل ما يوجد فى مقدمات هذا
القسم مقدمة غير قابلة للمنع بل مقدمة لم يذهب احد
الى منعه وبطلانه بخلاف الاختلاف الواقع فى القسم
الاول فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان قلت فعلى
هذا ايبطل جواز اعتماد المجتهد ايضا على اعتقاده فى هذه
القسم الثانى قلت لا يلزم ذلك لانه اذا احصل له الجزم
باللزوم او الفردية يحصل له الجزم بالحكم الشرعى ومخالفة
الحكم المقطوع به غير معقول فتامل اذا عرفت هذا فالاول
والاحوط للمقلد المتمكن من فهم العبارات ان لا يعتمد على
فتوى القسم الثانى من الفقهاء الا بعد العرض على الاحاديث
بل لو عكس ايضا كان احوط تنبيه حكم جماعة من متاخرى
اصحابنا ببطلان صلوة من لم يكن مجتهدا ولا مقلدا لمن

يجوز

يجوز تقليده وكذا غير الصلوة من العبادات ولا ارى لاطلاق
ذلك وجها بل لا يصح ذلك الحكم فى صور الاولى من احتاط
فى العبادة بحيث يحصل الصحة على كل تقدير فح لا وجه للقول
ببطلان تلك العبادة كمن صام وكف عن جميع ما يحتمل ان
يكون فعله مبطلا ويتانى ذلك فى الصلوة ايضا كالاتيان
بجميع ما يحتمل ان يكون تركه مبطلا وترك جميع ما يحتمل ان
يكون فعله مبطلا بحيث يحصل له القطع بصحة صلوته على كل
تقدير فان قلت هذا الايتانى فى الصلوة لان الافعال المحتملة
للوجوب والندب كالسورة والتسليم ونحوهما ان وقعت
على وجه الوجوب ابطلت الصلوة على تقدير ندبيتها وكذا
العكس قلت لا نم بطلان ذلك اى بطلان الصلوة بايقاع
بعض اجزائها الواجبة على وجه الندب وبالعكس اذ المحقق
نية القربة غاية كونه اثما فى اعتقاد خلاف الواقع وليس النهى
متعلقا بنفس الصلوة او شى من اجزائها بل بالا بصفاتها الا الاذمة
كما لا يخفى وعلى تقدير التسليم فيمكن عدم نية الوجه فى مثل
تلك الافعال بل الاقتصار على قصد القربة وكونه مشغولا
بالصلوة اذ لا دليل على تعيين نية الوجه فى تفاصيل اجزاء
الصلوة وهذا لم يذهب اليه احد من العلماء وان ذهب
البعض الى البطلان مع نية الوجه المخالف للواقع ولذا لم
يذهب احد الى بطلان الصلوة الذاهل عن الوجه فى اجزاء
الصلوة مع انه لا يتم القول بالبطلان بوجه على تقدير صحة
تجزى الاجتهاد فان من اجتهد فى امر النية وظهر عليه
انه لا يعتبر نية الوجه فى اجزاء الصلوة ثم اتى بالصلوة
على الوجه المذكور فح لا يتصور القول ببطلان صلوته بوجه
الثانية لو وقعت العبادة موافقة لحكم الشرع فى نفس الامر

وان قرنت بنية القربة مثلا من صلى وترك قراءة السورة
في الصلوة بمجرد تقليد مثله من العوام فلا يمكن للمجتهد
المعتقد استحباب السورة الحكم ببطلان تلك الصلوة اذ
ليس النهي عنه مطلقا بصلوة ذلك المصلي بل بتقليده لمثله
كما مرّ وعلى هذا فلا يمكن الحكم ببطلان صلوة من كانت
صلوته موافقة لشيء من اخبار الائمة عليهم السلم المعمول به
او لقول من اقوال الفقهاء المعتمدين شرعا وان لم يكن ذلك
المصلي الا مقلدا لمثله بمجرد حسن الظن به بحيث يتاتى
منه نية القربة قال الفاضل الورع المحقق مولانا احمد الاردبيلي
في شرح قول العلامة في الارشاد ويجب معرفة واجب
افعال الصلوة الخ اعلم ان الذي تقتضيه الشريعة السهلة
والاصل عدم الوجوب على التفصيل والتحقيق المذكور في الشرح
وغيره واظن انه يكفي الفعل على ما هو المامور وفي الاخبار
اشارة اليه كما مر البعض وستقف على امثاله ايضا خصوصا
في مسائل الحج اذ الظ ان الغرض ايقاعه على شرايطه
المستفادة من الادلة واما كونه على وجه الوجوب فلا
وغير معلوم انه داخل في الوجه المامور به بل الظ عدمه
فلا يتم الدليل بان فعل الواجب على الوجه المامور به موقوف
على المعرفة والعلم فلا يمكن ما اتى بالمامور به على وجهه
فيبقى في عهدة التكليف وعلى تقدير تسليم الوجوب لا نم
البطلان على تقدير عدمه خصوصا عن الجاهل والغافل
من وجوبه وعن الذي اخذه بدليل مع كونه وظيفته ذلك
وكذا المقلد لمن لا يجوز تقليده ولا خفاء في صعوبة العلم
الذي اعتبروه سيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اوايل
البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة

المقلد

المقلد والوسايط مع انهم ما يعرفون العدالة ومعرفتهم
اياها واخذهم عنهم فرع العلم بعدالتهم ومعرفة العدالة
ما يحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم الان
ما حصلوا اشياء وليس معلوم لهم العمل بالشياع بان الفلان
عدل مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة بل ولا بالعدلين
ولا بالمعاشرة وتحقيقهم ذلك كله بالدليل لا يخفى صعوبته
مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ على الظاهر بل بعده
ايضا لعدم العلم بالتكليف بها نعم يمكن فرض الحصول
ثم يصح التكليف ولكن قد لا يكون والمراد اعم والحاصل
انه لا دليل يصلح الا ان يكون اجماعا وهو ايضا غير معلوم
لي بل ظني انه يكفي في الاصول الوصول الى المط كيف كان
بدليل ضعيف بل وتقليد كذلك كما مر اليه الاشارة
وعدم نقل الايجاب ومثل تعليم النبي صلى الله عليه وآله الاعراب مع
ان الصلوة معلوم اشتمالها على ما لا يحصى كثرة من الواجبات
وترك المحرمات والمندوبات وكذا سكوتهم عليهم السلام
عن اصحابهم في ذلك وبالجملة لي ظن قوي على ذلك من الامور
الكثيرة وان لم يكن كل واحد منها دليلا فالمجموع مفيد له
وان لم يحضرني الان كله وان امكن الوجوب على العالم
المتمكن من العلم على الوجه المشروط على ان دليلهم لو تم
لدل على وجوب القصد حين الفعل وانه غير واجب
اجماعا ولكن ظني لا يغني من العلم شيئا فعليك بطلب
الحق والاحتياط ما استطعت انتهى كلامه اعلى الله
مقامه وذكر ايضا في مسئلة الشك بين الاثنين و
الثلث والاربع انه يكفي في الاصول مجرد الوصول الى الحق
وانه يكفي ذلك لصحة العبادة المشترطة بالقربة من غير

لكن

عن السلف بل كانوا يكتفون بمجرد الاعتقاد وفعل صورة الايجاب

اشتراط البرهان والحجة على ثبوت الواجب وجميع
الصفات الثبوتية والسلبية والنبوة والامامة و
جميع احوال القبر ويوم القيمة بل يكفى فى الايمان اليقين
بثبوت الواجب والوحدانية والصفات فى الجملة ما
ظهار الشهادة به وبالرسالة وبامامة الائمة عليهم السلم
وعدم انكار ما علم من الدين بالضرورة ويلزمه اعتقاد
ساير المذكورات فى الجملة هذا ظنى وقد استفدته ايضا
من كلام منسوب الى افضل العلماء وصدر الحكماء نصير الحق
والشريعة ومعين الفرقة الناجية بالبراهين العقلية
والنقلية على حقية مذهب الشيعة الاثنى عشرية نفعه
الله بعلومه الدينية وحشره الله مع محمد خاتم الرسالة
واله الامنا والائمة عليهم السلم ومما يؤيده الشريعة السهلة
السمحة ان البنت التى ما رات احدا الاوالديها مع
فرضهما متقيدين بالدين الحق فكيف الغير اذا بلغت تسعا
يجب عليها جميع ما يجب على غيرها من المكلفين على ما هو
المشهور عند الاصحاب مع انها ما تعرف شيئا فكيف
يمكنها تعلم كل الاصول بالدليل والفروع من اهلها على
التفصيل المذكور قبل العبادة مثل الصلوة على ان تحقيقها
العدالة فى غاية الاشكال وقد لا يمكن لها فهم الاصول
بالتقليد فكيف بالدليل وعلى ما ترى انه قد صعب على
اكثر الناس من الرجال والنساء جدا فهم شئ من
المسائل على ما هى الا بعد المدا ومة بالجملة هذا ظنى ولكنه
لا يغنى من شئ ولا اعاقب به ان شاء الله وقد استبعد لعله
ماذكره بعض الاصحاب سيما فى الرسالة الالفية مع قوله
فى الذكرى بصحة صلوة العامة وقد اشار اليه الشراح

ايضا

ايضا واستشكل الشارح هذا فى الصحة على تقدير الموافقة
انتهى كلامه وقال فى بحث وجوب العلم بدخول الوقت للصلوة
بالجملة كل من فعل ما هو فى نفس الامر وان لم يعرف كونه
كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل
من غير اهله بل لو لم ياخذ من احد وظنها كذلك وفعل فانه
يصح ما فعله وكذا فى الاعتقادات وان لم ياخذها عن
ادلتها فانه يكفى ما اعتقده دليلا واوصله الى المطلوب ولو كان
تقليدا كذا يفهم من كلام منسوب الى المحقق نصير الملة و
الدين قدس سره العزيز وفى كلام الشارع اشارات اليه مثل
سلب جماعة للطهارة بالحجر والماء مع عدم العلم بجنسها و
صحة حج من مر بالموقف ومثل قوله صلى الله عليه واله لعمار
حين غلط فى التيمم قال الا فعلت كذا فانه يدل على انه لو
فعل كذا لصح مع انه ما كان يعرف وفى تصحيح من نسى ركعة
ففعلها واستحسنه م مع عدم العلم والشريعة السمحة
السهلة تقتضيه وما وقع فى اوايل الاسلام من فعله ص
مع الكفار من الاكتفاء بمجرد قولهم بالشهادة وكذا فعل
الائمة ع مع من قال بهم ما يفيد اليقين فتامل وكذا جميع
احكام الصوم والقصر والتمام وجميع المسائل فلو اعطى
زكوته للمؤمن مع عدم العلم لصح فتامل واحفظ انتهى كلامه
قدس سره وقال فى شرح قوله ويجب غسل موضع البول
بالماء خاصة واعلم ان الرواية التى نقلت هنا فى سبب
نزول الاية الدالة على الازالة بالماء اى قوله تع ان الله
يحب التوابين ويحب المتطهرين دالة على ان اصابة الحق
حسن وصواب وان لم يكن عن علم فعدم صحة صلوة من لم
ياخذ كما وصفوه مع صلوته كما وصفوها غير ظ بل يمكن صحتها

وامثالها كثيرة سيما في اخبار الحج فتفطن الا ان يقال انه
في وقت الصلوة كان مامورا بالاخذ فبطل ولكن المتاخرين
لم يقولوا بمثله لعدم النهي عن الضد الخاص عندهم نعم نقول
به لو فرض الامر المضيق في ذلك الوقت مع الشعور فالجاهل
والغافل خارجان عن النهي فافهم انتهى هذا ولكن روى
الكليني في باب المسائلة في القبر عن محمد بن يحيى عن احمد
بن محمد عن الحسين بن سعيد عن ابراهيم بن ابي البلاد
عن بعض اصحابه عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن
في قبره من ربك قال فيقول الله فيقال له ما دينك
فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال
من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول
امر هداني الله له وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة لا
حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل
اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة
لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول
الله فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال ما دينك
فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت
الناس يقولون فقلته فيضرب بارزبة لو اجتمع عليه
الثقلان الانس والجن لم يطيقوها قال فيذوب
كما يذوب الرصاص الحديث وهذه الرواية دالة على
ان هذه الاصول لا يكفي فيه تقليد الناس والحق
ان الاولى والاحوط للمكلف ان يكون جميع ما يعتقده
من الاصول والفروع مما يكون معروضا على كلام ائمة
الهدى وخزنة علم الله وابواب مدينة العلم صلوات الله
وسلامه عليهم اجمعين ومستندا اليهم فان الظاهر من

كلامهم

كلامهم عليهم السلم ان المخطئ حينئذ يكون معذورا والمصيب لا مع
ذلك غير موجر بل الاولى ان يكون مقدمات المعارف النظرية
ماخوذة من كلامهم وما سكتوا عنه اولم يبلغنا فيه منهم
شيء فالاحوط السكوت فيه ومن تتبع الاخبار الواردة
في ذلك كالروايات الواردة في النهي عن الكلام مرة
على الاطلاق ومرة على غير الماخوذ منهم عليهم السلم حصل له
الجزم بذلك ويفهم من كثير من الروايات والخطب ان
اصل التصديق بالله تعالى مما فطر عليه جميع العقول وان قلب
ذي الجحود متيقن بما انكره بلسانه بل ان البهائم ايضا لم يبهم
عن اربع احدها معرفة الرب تعالى وفي بعض الروايات
معرفة الله بدل معرفة الرب قال الله تعالى قل افي الله شك
فاطر السموات والارض الاية وهذا مذهب النظام و
كثير من المتكلمين كما نقله في المواقف وغيره بل جميع المعارف
عندهم كذلك واعلم انه قد مر ان الاحوط للمقلد عرض
فتاوى الفقهاء على الروايات وانما قلنا انه احوط لا انه
متعين لان الظاهر من الروايات جواز اعتماد العامي على
من كان ثقة عارفا بروايات الائمة كالامر باخذ معالم
الدين عن محمد بن مسلم الثقفي والفضيل بن يسار ويونس
بن عبد الرحمن وغيرهم على ما ذكره الكشي وغيره في تراجمهم
وكالروايات الواردة في فضل العلماء بانهم يسددون
قلوب شيعتنا وروى ابن جمهور في عوالي اللئالي بطرقه
المذكورة فيه عن الامام الحسن العسكري ع قال حدثني
ابي عن ابائه عليهم السلم عن رسول الله ص قال اشد من يتم
اليتيم الذي انقطع من ابيه يتم يتيم انقطع عن امامه ولا
يقدر على الوصول اليه ولا يدري كيف حكمه فيما يبتلي من شرا يع

دينه الافمن كان شيعتنا عالما بعلومنا وهدى الجاهل بشريعتنا كان معنا فى الرفيق الاعلى وباسناده عن على بن محمد عم قال لولا من يبقى بعد غيبة الامام من العلماء الداعين اليه والدالين عليه والذابين عنه وعن دينه بحجج الله المنقذين للضعفاء من عباد الله من شباك ابليس لعنه الله ومردته لما بقى احد الا ارتد الحديث وغير ذلك من الروايات والحاصل ان المفهوم جواز اعتماد ضعفاء الناس والعوام على العلماء من غير تقييد بلزوم عرض فتاويهم على كلام الائمة عليهم السلم فيكون منفيا ولو وقع غلط كان على ذمة العلماء فقط ويقتضيه نفى العسر والحرج وكون الدين والشريعة سمحة سهلة كما لا يخفى فتامل والله اعلم بحقايق الامور من ع

في التعادل والترجيح

اعلم ان التعارض الواقع فى الادلة الشرعية يكون بحسب الاحتمالات العقلية منحصرا فى اقسام **الاول** بين الايتين من الكتاب فان كان فى احديهما اطلاق او عموم بحيث يمكن تقييدها او تخصيصها او نحو ذلك فالمشهور لزوم ذلك والا فالمتاخر ناسخ ان علم التاريخ والا فالتوقف او التخيير ان امكن والاحوط الرجوع الى الاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلم ان وجدت فى ذلك والا فالتوقف والاحتياط ان امكن **القسم الثانى** بين الكتاب والسنة المتواترة فان كانت من النبى صلى الله عليه واله فحكمه ما مر مع احتمال تقديم السنة وكذا ان كانت من الائمة عليهم السلم مع احتمال تقديم الكتاب ح لحديث عرض حديثهم على كتاب الله وطرح ما خالف كتاب الله وحمله على التقية **الثالث** بين الكتاب والظنى من اخبار الاحاد

المشهور

المشهور تقديم الكتاب مع عدم امكان الجمع بوجه بل معه ايضا على قول الشيخ وجماعة وحديث العرض مقتض له وللاخبار الواردة فى حصر العلم بالقران على الائمة عليهم السلم وانه بحسب عقولهم لا بحسب عقول الرعية تقتضى تقديم الخبر كما لا يخفى والله اعلم **الرابع** بين الكتاب والاجماع المقطوع او المظنون والظاهر ان حكمه كالثانى والثالث فى الاول والثانى من قسميه **الخامس** بين الكتاب والاستصحاب بناء على حجيته ويبعد تقديم الثانى مطلقا **السادس** بين السنة المتواترة وخبر الواحد ولا شك فى تقديم الخبر المتواتر وكذا المحفوف بما يفيد القطع على خبر الواحد اذا كان كل منهما عن الائمة او النبى عليهم السلم وكذا اذا كان احدهما عن النبى صلى الله عليه واله فقط على الظاهر وهذا مع عدم امكان الجمع **السابع** بين السنة المقطوع بها بقسميها مع مثلها ويظهر حكمه مما سيجئ ان شاء الله تعم **الثامن** بين السنة المقطوع بها والاجماع بقسميه وحكمه كالسادس والسابع **التاسع** بينها وبين الاستصحاب وحكمه كالخامس **العاشر** بين الخبرين من اخبار الاحاد وهذا هو الذى ذكره الاكثر فى كتبهم واقتصروا عليه وذكروا فيه اقساما من وجوه الترجيح جج بعضها بحسب السند ككثرة رواة احدهما او ورع رواة احدهما او ضبطيته او نحو ذلك من الاوصاف او علو الاسناد فى احدهما وبعضها بحسب الرواية كترجيح المروى بلفظ المعصوم على المروى بالمعنى وبعضها بحسب المتن كالفصاحة والافصحية على قول او تاكد الدلالة او كون المدلول فى احدهما حقيقيا دون الاخر او كون

دلالة احدهما غير موقوفة على توسط امر بخلاف الاخر او
العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم تقييد على المخصص
والمقيد. وبعضها بالامور الخارجة كاعتضاد احدهما بدليل
اخر او بعمل السلف او بموافقة الاصل على قول وبمخالفته على
قول اخر وبمخالفته لاهل الخلاف بخلاف الاخر وهذه الوجوه
مفصلة في كتب الاصول وانما لم ابسط القول فيها الان لان
في بعضها غير نظر والاولى الرجوع في الترجيح الى ما ورد به
وهو روايات **الاولى** ما رواه الشيخ الجليل الطبرسي في
كتاب الاحتجاج في احتجاج ابي عبد الله عن الحارث بن
المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك
الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه
الثانية ما رواه عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام
وفي اخره قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين
مختلفين فلم نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما
اخذت **الثالثة** ما رواه ايضا في جواب مكاتبة محمد
بن عبد الله الحميري ره الى صاحب الزمان عليه السلام يسالني بعض
الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة
الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال
لا يجب عليه بتكبيرة ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته
اقوم واقعد فوقع عليه السلام في الجواب عن ذلك حديثان
اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير
واما الحديث الاخر فانه روي اذا رفع راسه من السجدة
الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود
تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت
من باب التسليم كان ثوابا **الرابعة** ما رواه علي بن مهزيار صوابا

في الصحيح قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام
اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي
الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما في المحمل وروى بعضهم ان لا
تصلهما الا على وجه الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي
بك في ذلك فوقع عليه السلام موسع عليك باية عملت وفي دلالة
هذه الرواية على ما نحن فيه نظر ط وروى الكليني في الكافي
قال وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك
ورواها في خطبة الكافي عن العالم عليه السلام وهذه الاخبار دالة
على ان المكلف مخير في العمل بأي الخبرين شاء واختاره الكليني
في خطبة الكافي كما مر ونقل عبارته **الخامسة** ما نقل عن
احتجاج الطبرسي انه روي عن سماعة بن مهران قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا
بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى
تاتي صاحبك فتسأله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما
قال خذ بما فيه خلاف العامة **السادسة** ما رواه الشيخ
قطب الدين الراوندي في رسالة الفها في بيان احوال احاديث
اصحابنا بسنده عن ابن بابويه عن محمد بن الحسن الصفار
عن احمد بن محمد بن عيسى عن رجل عن يونس بن عبد الرحمن
عن الحسين بن السري قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا ورد
عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم **السابعة**
وروى ايضا عن ابن بابويه عن محمد بن موسى بن المتوكل عن
علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي
عن ابن فضال عن الحسن بن الجهم قال قلت للعبد الصالح عليه السلام
هل يسعنا فيما يرد علينا منكم الا التسليم لكم فقال لا والله لا
يسعكم الا التسليم لنا قلت فيروى عن ابي عبد الله عليه السلام

منه ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه **الثامنة** روى هذا الاسناد عن احمد بن ابى عبد الله البرقى عن ابيه عن محمد بن عبد الله قال قلت لابى الحسن الرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فانظروا ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فدعوه وروى الشيخ فى باب الخلع عن الحسن بن سماعة عن الحسن بن ايوب عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة عن ابى عبد الله عليه السلام قال ما سمعت منى يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت منى لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه وهذه الاخبار الخمسة دالة على ان المتعين عند اختلاف الاخبار العرض على مذهب العامة والاخذ بالمخالف مطلقا و عدم جواز العمل بالتقية عند الاختيار **التاسعة** ما رواه الكلينى فى باب اختلاف الحديث من الكافى فى الصحيح عن محمد بن حنظلة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال و كلاهما اختلفا فى حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما و افقههما واصدقهما فى الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله صلى الله

علیه

عليه واله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باى الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات وهذه الرواية تدل على ان الترجيح باعدلية الراوى وافقهيته واورعيته واصدقيته ومع التساوى بالشهرة ومع التساوى فيها ايضا فبالعرض على الجميع الكتاب والسنة ومذهب العامة فظاهرها لزوم العرض على الجميع ويحتمل ان يكون الواو بمعنى او فالاول لازم الرجحان على احدهما ولكن قوله ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة الخ يؤيد الاول الا انه لا يجوز التمسك بالعرض على مذهب العامة فقط وعلى عمل حكامهم فى جوابه لهذا القول ومع عدم امكان هذا النحو من الترجيح فمقتضى هذه الرواية لزوم التوقف ولم يجوز فى هذه الرواية التخيير وحمل بعضهم روايات التخيير على العبادات المحضة وروايات الارجاء والتوقف على ما ليس كذلك كالدين والميراث ونحوهما وهو غير بعيد الا ان هذه الرواية وردت فى المنازعات

جیح

والمخاصمات فتأمل **العاشرة** ما رواه محمد بن ابراهيم بن
ابي جمهور الاحسائي في كتاب غوالي اللئالي عن العلامة
مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سالت الباقر عليه السلام فقلت
جعلت فداك ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان
فبايهما اخذ فقال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران
مرويان ماثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بما يقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان
فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ
بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين
لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة
لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان
للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال عليه السلام اذن
فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفي رواية انه عليه
السلام قال فاذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله انتهى
كلامه **الحادية عشر** ما رواه الشيخ قطب الدين الراوندي
بسنده عن ابن بابويه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن
ايوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن ابي
عبد الله عن الصادق عم قال اذا ورد عليكم حديثان
مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما
في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم
فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه **الثانية عشر** ما رواه
الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت للرضا عليه السلام
تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فاعرضه

على

على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان ذلك يشبههما
فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان
وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما الحق قال اذا
لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت **الثالثة عشر** ما رواه
الكليني في باب اختلاف الحديث في الصحيح عن سماعة عن
ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن رجل اختلف عليه
رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه
والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره
فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية بايهما اخذت من باب
التسليم وسعك **الخامسة عشر** ما رواه ايضا في الباب
المذكور بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام قال ارايتك لو
حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه
بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت اخذ بالاخير فقال رحمك
الله **السادسة عشر** ما رواه باسناده عن المعلى بن خنيس
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم
وحديث عن اخركم بايهما ناخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم
عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله الحديث وفي حديث
اخر خذوا بالاحدث وهذه الروايات الثلثة دالة على
ان الواجب الاخذ بالرواية الاخيرة ولا اعلم احدا
عمل بها غير ابن بابويه في الفقيه في باب الرجل يوصي الى
رجلين حيث نقل خبرين مختلفين ثم قال ولو صح الخبران
جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق
عليه السلام وذلك لان الاخبار لها وجوه ومعان وكل امام اعلم
بزمانه واحكامه عن غيره من الناس انتهى **السابعة عشر**
ما رواه الكليني ايضا في باب الاخذ بالسنة وشواهد

الكتاب في الصحيح والموثق عن عبد الله بن ابي يعفور
قال سألت اباعبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه
من نثق به ومنهم لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث
فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول
الله صلى الله عليه وآله والا فالذي جاءكم به اولى به
الثامن عشر قال ابن بابويه في كتاب الاعتقادات
اعتقادنا في الحديث المفسر انه يحكم على المجمل كما قال الصادق
ع وراعي هذه القاعدة في كتاب من لا يحضره الفقيه
في الجمع بين الاخبار والظ انه اراد بالمفسر المخصص و
المقيد والمبين والمفصل ونحوها وبالمجمل خلافها وهذه
الروايات تدل على انواع من العمل عند تعارض الاخبار
الاول الترجيح باعتبار السند فيرجح رواية الثقة
والاوثق والافقه والاصدق والاورع على من ليس
كذلك وهذا يدل عليه الرواية التاسعة والعاشرة
الثاني الترجيح بشهرة الرواية ونقل الاكثر اياها و
ندرة الاخرى ويدل عليه ايضا التاسعة والعاشرة
الثالث العرض على كتاب الله والعمل بالموافق وطرح
المخالف وهذا يدل عليه التاسعة والحادية عشرة
الثانية عشرة والسادسة عشرة الرابع العرض على سنة
رسول الله صلى الله عليه وآله ويدل عليه الروايات التاسعة
والسادسة عشرة لفظا وفي الاخيرة مؤيدة لكون
الواو في الاول بمعنى او الخامس العرض على مذهب العامة
او رواياتهم او عمل حكامهم والاخذ بالمخالف ويدل عليه
الرواية الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة
والتاسعة والعاشرة والحادية عشرة السادس الاخذ
بالاحدث

بالاحدث ويدل عليه الرابعة عشرة والخامسة عشرة ورواية
اخرى مذكورة فيها السابع التخيير في العمل بايهما شاء المكلف
ويدل عليه الاربع الاول والعاشرة والثانية عشرة والثا [لثة]
عشر الثامن التوقف وعدم العمل بشيء منهما ويدل عليه
الخامسة والتاسعة والعاشرة والثالثة عشرة التاسع
العمل بالاحوط منهما ويدل عليه الرواية العاشرة [العاشر صح] العمل بالحديث
المفسر وحمل المجمل عليه كما يدل عليه الروايات الاخيرة ولكن هذا
ضرب آخر من العمل ليس فيه طرح احد الخبرين واعلم ان ظاهر
الرواية التاسعة ان الترجيح باعتبار السند من اوثقية
الراوي ونحوها وكثرة مقدم على العرض على كتاب الله وعلى
هذا فاذا تعارض حديثان ويكون راوي احدهما اوثق وافقه
واورع من راوي الاخر يكون العمل بالاول متعينا وان كان
مخالفا للقران ولكن ظاهر كثير من الروايات ان العرض
على كتاب الله مقدم على جميع اقسام التراجيح بل روى
الكليني في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب
اخبارا كثيرة دالة على ان الخبر الغير الموافق لكتاب الله
فهو زخرف وغير مقول للنبي صلى الله عليه وآله ويلزم
طرحه وان لم يكن له معارض اصلا وعلى هذا فاذا تعارض
حديثان ينبغي عرضهما على القران او السنة المقطوع بها و
العمل بالموافق لهما وان لم يعلم الموافقة والمخالفة لهما
فالترجيح باعتبار الصفات المذكورة للراوي ومع التساوي [ومع التساوي فيهما فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية صح]
فبالعرض على روايات العامة او مذاهبهم او عمل حكامهم
والعمل بالمخالف لها وتاخر هذا عما قبله مما صرح به في
التاسعة والحادية عشرة وان لم يعلم الموافقة او المخالفة
للعامة فالعمل بالاحوط منهما للرواية العاشرة وللروايات

الاخر الدالة على الاحتياط مع عدم العلم كصحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج فى كفارة الصيد عن ابي الحسن عليه السلم وفى اخرها اذا
اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط وقوله عليه السلم
فى مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب
الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك رواهما الشيخ فى التهذيب و
غير ذلك من الروايات الدالة على الاخذ بالحزم والاحتياط
انما يتاتى فيما لم يكن احد احتماليه التحريم واما فى المرددين
التحريم وحكم اخر فلا احتياط فان لم يتيسر العمل بالاحوط
فالتوقف وعدم العمل بشئ منهما ان امكن ذلك لما فى الروايات
الدالة على التوقف عند فقد المرجح فان لم يكن بد الا العمل
بواحد منهما فالحكم التخيير لانه عليه السلم جعل التوقف فى الرواية
الخامسة مقدما على العرض على مذهب العامة وهو مقدم
على التخيير على ما فى كثير من الروايات وفيه نظر وتقديم التوقف
على التخيير وكذا عكسه محل تامل وجعل بعضهم التخيير مخصوصا
بالعبادات المحضة والتوقف بغيرها وظاهر الروايات
يأباه سيما الرواية الخامسة فانها ظاهرة فى العبادات
مع الامر بالتوقف فيها والعمل بالروايات الدالة على العمل
بالاحدث فى الاحاديث النبوية مترتب لما ورد من ان الاحاديث
ينسخ بعضها بعضا فى اخبار الائمة عم بالنسبة الى مكلفى واما
هذه الاعصار فمشكل غاية الاشكال الحادي عشر من اقسام
الادلة التعارض بين خبر الواحد والاجماع فان كان قطعيا
فتقديمه ظاهر وان كان ظنيا فيحتمل تقديم الخبر لان النسبة
الى المعصوم فيه اظهر واصرح ويحتمل تقديم الاجماع لبعد
التقية فيه وكونه بمنزلة روايات كثيرة رواتها ويحتمل
كونه كتعارض الخبرين الواحدين فى الحكم وقد مر الثاني

عشر

عشر بين خبر الواحد والاستصحاب فان كان اصل الاستصحاب
ثابتا بخبر الواحد فالظاهر تقديم الخبر والا فمحل تامل وحكم
القياس على تقدير حجيته وكذا المفاهيم لا يزيد على حكم الاستصحاب
فيما ذكرنا الثالث عشر بين الاجماعين والحكم مع الاختلاف
فى القطعية والظنية ظ ومع التماثل فحكمه ما مر فى تعارض
الخبرين من اخبار الاحاد وتوهم كثير من الاصوليين انه
لا يمكن تعارض اجماعين قطعيين وهو باطل لان مرادنا
بالاجماع هو اتفاق جماعة على حكم علم من حالهم وعادتهم
انهم لا يتفقون الا لما بلغهم من امامهم عليه السلم فاذا حصل
العلم باتفاق مثل زرارة والفضيل بن يسار وليث المرادي
وبريد بن معوية العجلي فلا شك فى حصول العلم القطعي
بدخول قول المعصوم او اشارته او تقريره فى هذا الاتفاق
ولما كان فتاوى الائمة صلوات الله عليهم كثيرا ما ترد
على جهة التقية ونحوها فلا بعد فى اتفاق جماعة كذلك
على امر واتفاق جماعة اخرى كذلك على خلافه غاية الامر
ان يكون مستند احد الاجماعين واردا على سبيل التقية
ولما كان كتب كثير من فضلاء اصحاب الائمة عليهم السلم
موجودة فى زمن المرتضى والشيخ وتلامذتهما والمحقق
والعلامة الى زمان الشهيد رحمهم الله فيمكن اطلاعهم
على الاجماعات المتعارضة كالاخبار المتعارضة لتواتر
الكتب بعينها فلا يجوز نسبة الغلط اليهم بسبب نقلهم
الاجماعات المتخالفة المتناقضة والقول بان اصحاب
الائمة عليهم السلم لم يكن لهم الفتاوى بل كتبهم منحصرة فى الروايات
قول تخميني فان فى كتب الروايات كثيرا ما يذكر الفتاوى
عن زرارة وابن ابي عمير ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم

دنی کتاب الفرایض من کتاب من لا یحضره الفقیه
اورد کثیرا من فتاوی یونس والفضل بن شاذان
وکیف لنا بمجرد هذا التخمین نسبة الغلط الی کثیر من
فحول العلماء کالسید والشیخ والمحقق والعلامة ره و
غیرهم مع قطعنا بان الکتب التی کانت عندهم
لیست موجودة فی هذا الزمان بل هذا من بعض الظن
التاسع عشر بین الاجماع والاستصحاب وحکمه یعلم
مما سبق بادنی تامل الخامس عشر بین الاستصحابین
والحکم التوقف وعدم العمل بشیء منهما ان امکن و
الا فیعمل بما وافق الاصل لعدم العلم بالناقل عنه ولا
یبعد ترجیح ما اصله راجح باحد المرجحات المذکورة
وعلیك بامعان النظر فی المنصوصة او قام علیه دلیل قطعی
فهو مقبول والا فعدم الالتفات الیه احوط واولی
والعلم عند الله والتکلان فی المهمات علی الله وهو
حسبی ونعم الوکیل وصلی الله علی محمد واهل بیته
الطیبین الطاهرین هذا اخر ما اختصرناه من المطالب
الاصولیة المبرهنة بالنصوص والادلة القطعیة هه
۵ مت وبالخیر عمت سنة ۱۱۸۴

التفرقة فی المرجحات المذکورة فی کتب الاصول فان رجع الی ...

مقابلة

بسم الله الرحمن الرحیم
لعلك قد قرع سمعك فی تضاعیف المباحث الفقهیة ما حکموا به
من کراهة بعض العبادات وما یشکك علیه من ان العبادة لابد
ان تکون راجحة فکیف تجامع الکراهة فلا علینا ان نرسل عنان القلم
لتحقیق الامر فیه کیلا تخرج فیه عن الصواب کما اتفق من کثیر من
الاصحاب فنقول انه لم یرد فی الشرع من العبادات ما تعلق الکراهة
بذاتها من حیث هی حتی ینافی رجحانها بل کل ما ورد الحکم فیه بالکراهة
علی عبادة فانما هو باعتبار الوصف کالصلوة فی الحمام مثلا و
الصوم فی السفر مثلا الی غیر ذلك وح لا اشکال اذ ذات تلك
العبادة من حیث هی یرجح وجودها علی عدمها لکن الکراهة
انما هی فی ایقاعها علی هذا النحو الخاص فان قلت خصوص الفرد
المکروه للعبادة وجوده راجح علی عدمه ام لا قلت قد یکون راجحا
وقد لا یکون ولا محذور فی شیء منهما مثلا فی الصلوة فی الحمام
یجوز ان یکون الثواب الذی بازاء مطلق الصلوة یزید علی الکراهة
التی حصلت بسبب الوصف وح یکون وجود الصلوة المخصوصة
راجحا علی عدمها الا انه لما لم یکن فی غیر الحمام تلك الکراهة ایضا
وقع النهی التنزیهی عنها واما الصوم فی الایام المکروهة او
فی السفر مثلا فالظاهر انه لیس براجح بل یجوز ان یکون مرجوحا
اذ الواجب انما هو رجحان اصل العبادة لا خصوص الفرد و
ح یجوز ان یکون اصل الصوم له فضیلة لکن کونه فی هذا
الیوم کان مرجوحا لقبح یقابل تلك الفضیلة او یساویها
فیسقطها او یرجح علیها علی وجه لا ینتهض سببا للعقاب فقد
فان قلت اذا لم یکن خصوص تلك العبادة راجحة فکیف یمکن
نیة التقرب بها الی الله تعالی لانها مما لا یعقل بدون رجحانها
واذا لم یکن فعلها بتلك النیة فلا یکون عبادة اذ لا بد فیها

من تلك النية بل يكون من قبيل سائر الاشياء المكروهة ويكون التقرب بها محرما قلت كان نية التقرب لا يستلزم الا كون مطلق تلك العبادة راجحا وان كان كونها في هذا الوقت موجبا لمرجوحيتها مثل الصلوة في المكان المغصوب فانه لو لم يكن باطلة بدليل من خارج لكان الظ كونها صحيحة وكان يكفي في نيتها راجحية اصل الصلوة وح فلو صام احد يوم عاشورا امتثالا طالبا لثواب الصوم متقربا الى الله سبحانه فلعل له ذلك ولكن يقارنه ما يبطل له ذلك الثواب ويبقى بعد كراهة نعم لو صام معتقدا ترتب الثواب عليه بخصوصه وطالبا له فيكون حراما بل ربما كان تشريعا وكفرا وبالجملة فقد تخلص لك بما قررنا انه يجوز في العقل ان يكون لبعض العبادات فرد تقارنه خصوصية تعارض ثواب تلك العبادة في ضمنه مرجوحا لكن لا الى حد ينتهض سببا للعقاب ولا مجال لانكار هذا كما لا يخفى واذا جاز ذلك فليس في الشرع الا الاخبار عن مثل ذلك والتعيين ولا محذور فيه فلا اشكال من هذه الجهة وكذا لا اشكال من حيث اطلاق العبادة عليه فانه لا اقل من جوازه باعتبار ان الكلي الذي هو فرد منه عبادة شرعية وان كنت تضايق فيه وتعتبر في لفظ العبادة ان يكون كل شيء اطلقت عليه راجحا وجوده بخصوصه على عدمه فلا مشاحة في الاصطلاح ولا جدوى في النزاع في اللفظ وان اردت ان اثبات مثل ذلك الفرد لما لم يكن راجحا وجوده بخصوصه على عدمه يجب ان يكون التعبد به محرما فلا ينتسب الى ذلك بعد ما جوزت ان يكون امره في نفس الامر هو ما ذكرنا من انه يقارنه خصوصية تعارض ثواب تلك العبادة اذا اتى بها في ضمنه بحيث يجعلها مرجوحة لا الى حد يوجب العقاب اذ بعد تسليم ذلك ولا محيد عنه كيف يبقى لحال كونه محرما فتامل

وان كان وقوعها في ذلك المكان موجبا لعقاب ربما كان ازيد من ثواب اصل الصلوة صح

جاهدا

حبا هذا وبعد ما ايقنت ذلك ظهر لك اندفاع ما يستشكل من انه اذا كانت العبادة المكروهة صحيحة راجحة وجودها على عدمها فلم كان رسول الله صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام يتركونها وينهون عنها بالنهي التنزيهي على ما نقل عنهم عليهم السلام ولم فات عنهم تلك الفضيلة وذلك الثواب اذ قد عرفت انه فيما كان له بدل كالصلوة في الحمام لا اشكال اصلا وفيما لا بدل له كالصوم في الايام المكروهة يجوز ان يكون خصوصه مرجوحا وان كان اصل الصوم راجحا فيكون القبح المحقق في تلك الخصوصية المقارنة له ازيد من ثواب اصل الفعل بحيث يبقى مع تعارضهما وسقوط الثاني كراهة بعد فعله فلذلك تركوه ونهوا عن فعله بالنهي التنزيهي فتامل وظهر ايضا ان ما ادعاه الفاضل المحقق الشيخ علي ره من ان الكراهة في العبادات ليست الا بمعنى قلة الثواب اذ العبادة لا تكون الا راجحة او محرمة فاذا كانت العبادة صحيحة مكروهة فليست الكراهة فيها الا بمعنى قلة الثواب مما لا حاجة الى ارتكابه اذ الكراهة بالمعنى المصطلح مما يعقل ههنا فلا حاجة الى العدول عنه بلا دليل على انه يرد عليه ان قلة الثواب لو كانت هي الكراهة لزم ان يكون كثير من العبادات مكروهة مما لم يقل بكراهته احد مثل الصلوة في البيت اقل ثوابا من بالنسبة الى الصلوة في مسجد السوق وفي مسجد السوق بالنسبة الى مسجد المحلة وفي مسجد المحلة بالنسبة الى مسجد الجامع وفي مسجد الجامع بالنسبة الى مسجد الكوفة والاقصى وفيهما بالنسبة الى مسجد المدينة وفيه بالنسبة الى مسجد الحرام الى غير ذلك من العبادات المكروهة بمرتبة لا ينتهي اليها ثواب شيء من العبادات الغير المكروهة وهو بعيد وايضا لو كانت الكراهة فيها بمعنى قلة الثواب فلم كان رسول الله صلى الله عليه وآله والائمة عم يتركونها ابدا وينهون الناس

الا

مما

عنها اذ قلة الثواب لا يقتضى ذلك سيما فيما لا بدل له اذ فيه تفويت ثواب
بلا عوض و هو ظ و قال الفاضل الكامل المحقق الاردبيلى ره فى كتاب
الصوم من ايات الاحكام فى اثناء بحث الصوم فى السفر و يجعل بعضهم
بل اكثرهم الصوم الغير الواجب فى السفر مكروها و بين ذلك بعضهم بانه
اقل ثوابا اذ لا يكون العبادات الا راجحة او حراما فلو كانت جائزة مكروهة
لكان نقا المعنى الحقيقى الذى مر و ذلك غير واضح اذ العبادة كما يجوز كونها حراما
يجوز كونها مكروهة بالمعنى الحقيقى ايضا الا ان يق باعتبار النية فيحرم
لانه تشريع فتامل فالظ فى الصوم سفرا اما التحريم مطلقا الا ما ثبت
استثناؤه او الكراهة بمعناها المتعارف فى الاصول بمعنى انه لو لم
يصم لكان احسن من الصوم اى عدمه خير من وجوده و لا يعاقب عليه
و لا مانع فى العقل ان يكون الشارع ذلك للمكلف و قد ثبت فى الاخبار
كثيرا النهى عنه سفرا و لم يثبت ما يدل على الرجحان بخصوصه الا ما روى
فى خبر بن ضعيفين جدا من فعل واحد الائمة عليهم السلم فى صوم شعبان
سفرا و ليس بصريح جدا ايضا فى المندوب لاحتمال النذر و يحتمل اختصاصه بهم
عليهم و يبعد الجمع بحمل الاكثر الاصح لاجل واحد او اثنين ضعيفين
غير صريحين على الكراهة بالمعنى المذكور اذ يبعد ان يمنع الامام بقوله
لا تصم او ليس من البر عن صوم مثل يوم الغدير و اول رجب و سائر
الايام المبركة من يريد صومه و يسئله عن فعله او لا بمعنى ان الثواب
اقل من ثواب الصيام فى الحضر او بمعنى ان الثواب فى الافطار سفرا فى ع
اكثر من الصوم فيه اذ ليس الفطر عبادة فى السفر على ما هو المشهور
فى غير الواجب مثل شهر رمضان و يبعد ان يكون الانسان مثابا
فى السفر بالافطار بثواب اكثر من الثواب الذى يحصل له بالصوم
فيه و ايضا لا معنى لصومهم فى السفر مع مرجوحيته من الافطار
على ما دل عليه الخبران اللذان هما وجه حمل الاخبار الدالة على نهى الصوم
فى السفر ندبا على الكراهة تامل الله يعلم انتهى و انت خبير بان الظ ان

مراده انه

92

مراده انه يجوز القول بكراهة العبادة بالمعنى المتعارف و لا
محذور فيه و قوله الا ان يق كانه اشارة الى ما ذكرناه من ورود
الاشكال باعتبار النية لانه لا يمكن نية التقرب فيحرم فعلها بهذه
النية فيكون تشريعا اذ فعل ما لم يطلبه الشارع بل طلب عدمه
بقصد انه مطلوب الشارع و هو موجب التقرب اليه تشريع فلا
يمكن تحقق عبادة مكروهة و كان قوله فتامل اشارة الى امكان
دفعه اما فيما له بدل فظ و اما فيما لا بدل له فبما قررنا هذا ثم
انه اشارة الى ان كراهتها بالمعنى المتعارف فى الصوم فى السفر
و امثاله انما هو بمعنى ان فعله اى فعل خصوصه مرجوح ليس
فيه فضيلة بل عدمه خير من وجوده و ان كان لمطلقه رجحان لا بمعنى
ان للفعل المخصوص ايضا ثواب الا ان ثواب تركه اكثر منه و
تمسك فى ذلك بانه ليس الفطر عبادة فى السفر فى غير الواجب
كما هو المشهور و يبعد ان يكون الانسان مثابا بالافطار فى السفر
بثواب اكثر من ثواب الصوم فيه هذا فان قلت انه ره يجوز القول
بحرمة الصوم فى السفر بل يقويه و ح يكون الفطر فيه ثواب كثير على
ما هو المشهور و كيف يقول بمثل هذا الثواب فيه و يستبعد القول
بتحقق الثواب فيه فى الجملة قلت يحتمل ان يكون بناء كلامه على
عدم تسليم وجوب ترتب الثواب على ترك كل محرم و مكروه و هو
قد اشرنا الى وجهه ذلك فيما علقناه على شرح المختصر و فيه بعد علقناه د
و الاظهر ان مراده ان القول بان الفطر فى السفر فى نفسه مع قطع
النظر عن كونه ترك الصوم عبادة و يكون الصوم عبادة اخرى
لكن يكون ثواب الفطر اكثر من ثوابه بعيد و اما القول بان فيه
ثوابا باعتبار كونه ترك الصوم الحرام فلا بعد فيه و كذا لو قيل بكراهة
الصوم فى السفر و قيل بترتب ثواب فى الجملة على الفطر باعتبار تركه لكن
للصوم ثواب كانه لا بعد فيه ايضا عنده و كذا ما نقل عن المشهور

من ان الفطر ليس عبادة في غير الواجب فلعله بناء على انهم لم يقولوا
بحرمة الصوم المندوب في السفر فمن قال بها فلعله لا ان يجعله
عبادة فيه فتامل لكن لا يخفى انهم وان لم يقولوا بحرمته لكنهم يقولون
بكراهته فينبغي ايضا ان يجعلوا الفطر عبادة مندوبة كما هو الظاهر
من طريقتهم حيث يجعلون ترك كل محرم واجبا وترك كل مكروه
مندوبا والظاهر ان من قال بان الفطر في شهر رمضان ليس عبادة
اراد ان مجرد الفطر اذا لم يكن قصد الا للصوم وكان فطره باعتبار
حرمة الصوم في السفر او كراهته حتى انه لو لم يكن كذلك بل كان مفتيا
ايضا لافطره ليس عبادة واما اذا كان فطره بذلك الاعتبار و
لولاه لصام ولعله يجعله عبادة وهذا بخلاف شهر رمضان لانه لا
بد ان يكون الفطر فيه سفرا باعتبار حرمة الصوم فيه ولولاها
لكان صائما فيه لوجوبه والحاصل انه لما تعين الصوم فيه شرعا
لغير المسافر فافطار المسافر ليس الا لحرمة الصوم بالنسبة اليه
فيكون عبادة واما في غيره فلا اذ لعل افطاره لعدم ارادته الصوم
فافهم وعلى هذا لو فرض ان احدا افطر فيه سفرا لا لاجل وجوبه
حتى انه لو لم يكن واجبا عليه بل حراما ايضا لافطره فلعله ليس عبادة
بالنسبة اليه بل لو لم يكن كذلك ايضا ولكن لو لم ينو الافطار لوجوبه
بل ذهل عن حكم الافطار والصوم جميعا فكانه ليس عبادة بالنسبة
اليه ايضا فتامل فان قلت على ما قررت يمكن ان يوجه القول بكون
ثواب الصوم في السفر اقل من ثواب الفطر فيه بان يجعل الاقلية
بالنسبة الى الفطر الذي كان من قصد صاحبه الصوم لو لم يكن الحكم كذلك
قلت على هذا لم يكن اطلاق المكروه عليه بالمعنى المصطلح اذ ليس ترك
الصوم مطلقا خيرا منه بل تركه على نحو خاص بل ليس ذلك الا القول
بان معنى كراهته بمعنى اولية الثواب بالنسبة الى امر آخر بدل منه
فتامل ثم ان بعض الاعاظم حقق ان الكراهة في العبادات المكروهة

بالمعنى المصطلح عنه ان تركها ... على فعلها و ... ان في جميع العبادات

يكون

يكون اصل العبادة من حيث هي راجحة على عدمها ولكن يقارنها
خصوصية يكون عدمها الجامع لوجودها ورجحان عدم الخصوصية
على وجودها راجح على رجحان اصل العبادة على عدمه ولذلك
صارت مكروهة فاذا ترك الصلوة في الحمام مثلا يترتب ثواب
على ترك الخصوصية ويفوت عنه ما هو بازاء اصل الصلوة و
اذا صلى في الحمام كان على عكس ذلك فادرك الثواب الذي بازاء
نفس الصلوة وفات عنه ما هو بازاء ترك خصوص العدد ... فربما
كان الثواب المترتب على وجود نفس العبادة ولذلك وقع النهي
عنها وارتكب الائمة ع ترك تلك العبادة ليحصل لك الفضيلة و
الزيادة وان فات به ثواب آخر مترتب على نفس الفعل لكنه اقل
منه وبالجملة فيظهر منه ان اعتقاد ان فعل العبادة المكروهة سيكون
له ثواب وان ترك يكون له ثواب اكثر منه ولعل هذا لا يخلو عن
بعد بل الظاهر ان الثواب على ترك المكروه انما هو من حيث انه
ترك ويكون بازاء كراهة الفعل كوقوع الصوم في السفر مثلا انما
لا يقابل ثواب اصل الصوم بل يبقى مع تعارضها ثواب اصل
الصوم بحاله كما يظهر من كلامه ولا اقل من بقاء شيء منه على رأيه
فكيف يكون ثواب تركه من حيث انه ترك وانه ع فعله صفة
يوجب كراهة وعدم ملائمة كما حققنا بل يجعل الصوم في السفر
مثلا عبادة والفطر فيه عبادة اخرى براسها ويزعم ان ثواب الثاني
اكثر من الاول وهذا ايضا بعيد لمخالفته للمشهود على ما نقلنا من
المحقق الاردبيلي ره يرجع الى القول بكون الكراهة في العبادة
بمعنى قلة الثواب وهذا وان لم يرد عليه شيء مما اورده على
المحقق لانه يخصص قلة الثواب بالنسبة الى تركها الا بالنسبة
الى عبادة اخرى يرد عليه ما اوردنا من الوجوه ولكن يرد انه يمكن
ان يحمل كلام المحقق المذكور ايضا على هذا المعنى بان يكون انه

عدم الخصوصية انه يدين من الثواب المترتب على

لما اريد من ثواب اصل الصوم وكانه لم يعتقد ان الثواب على ترك المكروه من حيث انه ترك صح

بمعنى

المذكورين

ليست العبادة المكروهة على قياس سائر المكروهات من انه
لا يترتب ثواب على فعلها بل فيه غضاضة وعدم ملائمة وانما
يترتب الثواب على تركها بل الكراهة فيها بمعنى ان ثوابها اقل
من ثواب تركها وح لا يرد عليه شيء مما اورد عليه مع ان هذا
الفاضل قد اورد عليه جميع ذلك بهذا ولعل في كلام الفاضل
الاردبيلي ره حيث قال بمعنى ان الثواب لا قولها او بمعنى اه
اشارة الى امكان حمل كلام المحقق المذكور على كل من الاحتمالين
فلا تغفل ثم نقل هذا الفاضل عن بعض علمائنا وهو الفاضل
الاردبيلي على مانقلنا عنه انه قال بعدم جواز بعض العبادات
كالصوم المندوب في السفر او كراهته اصطلاحا مع عدم
رجحانه بحسب الذات ايض فلا ينعقد عبادة وبنية عبادة قد
تشريع حرام ثم قال وكانه ره ظن ان المعنى المصطلح لا يكاد
يجتمع مع رجحان العبادة في نفسه فاختار عدم الجواز عدم
الصحة عبادة وقد عرفت تصحيحه فتدبر انتهى فلا يذهب عليك
ان مانسب اليه من حديث النية والتشريع فهو وان كان قد
ذكره ره لكن قد عرفت ان قوله فتامل كانه اشارة الى انه فاما
يشهد بذلك قوله بعد ذلك فالظاه واما مانسب اليه من
اعتقاد عدم رجحانه بحسب الذات ايض ففيه انه ان اراد به
رجحان اصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصية فليس في كلامه
منه عين ولا اثر وان اراد رجحان اصل العبادة لا يبقى مع
الخصوصية اى لا يترتب على خصوص العبادة المكروهة ثواب
اصل تلك العبادة اصلا فان استفاد ذلك مما ذكره من حديث
النية فقد عرفت حقيقة الامر وان استفاد مما ذكره بعده
من قوله فالظاه اه ففيه ان الظاه ان قوله بالحرمة او الكراهة
بالمعنى المصطلح لكن بمعنى المرجوحية على الوجه الذي سبق على

ماهو

ماهو الظا من معنى قوله الكراهة لا ان فيه ثوابا ايض لكن اقل
من ثواب تركه انما قال به على مايظهر من كلامه في خصوص الصوم
باعتبار ماعرفته اما احتمال الحرمة فلما اشار اليه من ورود النهي
عنه كثيرا وظهوره في الحرمة واما الكراهة بذلك المعنى
لا بمعنى كون ثوابه اقل من ثواب الفطر فلعدم كون الفطر عبادة
واستبعاد زيادة ثوابه على ثواب الصوم الى غير ذلك مما علم من
كلامه على مانقلنا ولم يقل بانه لا يجتمع الكراهة في شيء مع رجحانه
اصلا وليس في كلامه اشعار عليه فقوله كانه ظن كانه من بعض
الظن وههنا كلام اخر وهو انه يستفاد من كلام هذا الفاضل
انه او رد الفاضل الاردبيلي ره ههنا احتمالين احدهما عدم جواز
الصوم المندوب مطلقا سواء اعتقده عبادة ام لا وثانيهما كراهته
لكن يكون بقصد العبادة حراما وانت خبير بان هذا مما لا يرجع
الى محصل ولا يستفاد ذلك من كلامه ره اصلا نعم ذكر احتمال الحرمة
وكذا احتمال الكراهة واورد على احتمال الكراهة ذلك بالمعنى
المصطلح على سبيل الاشكال انه ح لا ينعقد العبادة فيكون حراما
فلا يصح حمل الكراهة على المعنى المصطلح واين هذا مما فهمه هذا
الفاضل ره فتامل ه تمت الافادة الجالية بالكمال وسرّ الحمد

[illegible]

ارادت ... الحضور ...

تاريخ ١٩ / ١٣٢٧